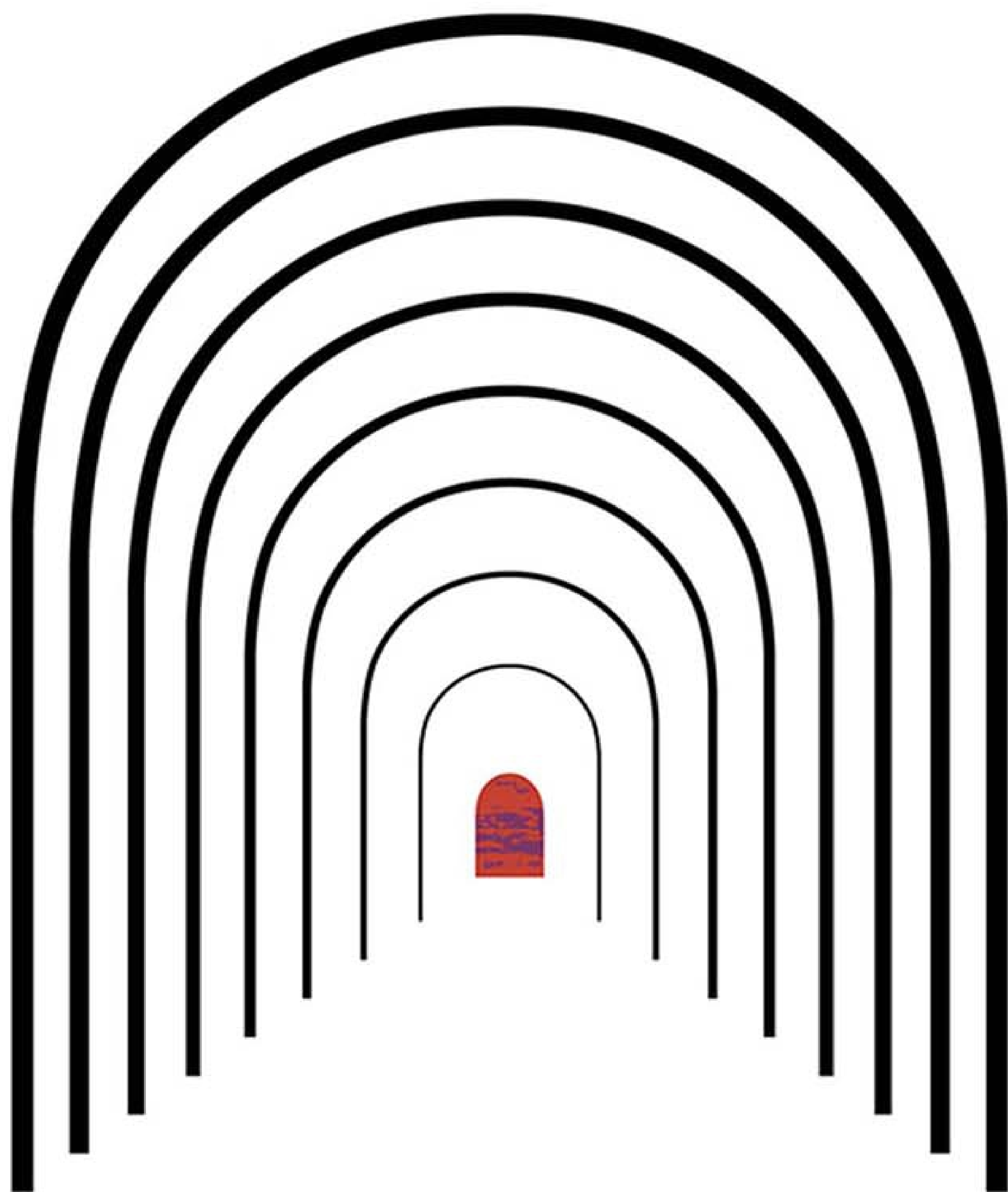
走出中世纪

〔增订本〕

朱维铮

COLLECTED WORKS *of* ZHU WEIZHENG



中信出版集团

版权信息

书名:走出中世纪 增订本

作者:朱维铮

ISBN:9787508690841

中信出版集团制作发行

我应该有一颗属于自己的头脑，我可以有一颗属于自己的头脑。

朱维铮

增订本小引

题作《走出中世纪》的这部小书，初次出版到现在，已有二十年。

二十年前，在我正值所谓孔子行年五十而知五十非的年纪。不幸我从来就认为孔子早已属于历史，连同孔子生前总想复兴的古典儒学，也早就异化为中世纪的经学，况且中世纪经学诸形态的蜕变过程，同样早已成为历史争论的课题。所以，我从来不敢苟同孔子或儒学表征中国传统文化的说法，正如我从来不能相信所谓西方文化都属于基督教传统的说法一样。当然，我看自己与看别人，都不会以孔子的是非为是非。

也在二十年前，我重返中国史学从业者生涯，又近十年，一面教书，一面编书。任教的课程，主要是中世纪的经学史和史学史。而除了与友人合作编辑《中国文化》研究集刊、“中国文化史丛书”，以及主编有关传统文化的论文集等，尚有余力，便用于考察中国走出中世纪的历史过程，主要希望解答先前我在编校注释清末民初章太炎、梁启超等学术论著中所发现的积疑。于是，就有了本书初版。

本书出版问世不久，加拿大的许美德（Ruth Hayhoe）教授，便选译大半篇章，编成英文版。那经过可见本书初次以中文发表的拙撰英文版序。令我有点意外的，是美、德几位汉学家就英文版发表的书评，注意的重点都在于本书有关17世纪在华耶稣会士与明清上层社会关系的历史考察。也许由于19世纪80年代末，一名中国学者竟不顾本土已成主流的所谓精神侵略论，而尝试从历史本身说明历史，在当时西方汉学界还较少闻见的缘故吧？

然而本书初版在国内的回应，更令我意外。初版甫出，我就应邀前往多伦多、印第安纳和慕尼黑三所大学，相继承乏客座讲席。在外转悠

一年有半，归来发现案头堆积的读者来信，达数百通。除了已识未识的同行朋友，大半来自不同职业的读者，包括中小学教师、技术人员、医生、工人、农民、警察、基层干部等，他们在来信中或述说读后感，或对拙著的某些说法提出质疑。不过使我惊异的，还是许多来信似乎不约而同，提出拙著没有讨论的一个问题：中国有没有“走出中世纪”？

这个问题，我当然无法作答。我的专业是史学，研究下限止于清末民初。生丁此世，想不关注现状也不可能。但对现状怎么看，是宪法保障的每个公民思想言论自由的权利，作为公民的历史学家自不例外。但我向来认为，如果坚持马克思的唯物史观，就不能混淆历史与现状的区别，因而以古律今、以今律古或者借古讽今，都必然扭曲乃至背离历史实相。至于有人读史爱好对号入座，那是他的自由，也正如读小说《红楼梦》便自居林妹妹、宝哥哥一样荒谬。但假如自己荒谬，却指斥不合己意的历史论著为荒谬，甚至动用权力，给历史作者加上种种莫须有的可怕罪名，这固然合于秦皇汉武以来禁锢历史思考的传统，可惜正是马克思早就谴责过的文化专制传统。

所以，我很赞成清末章太炎为批判康有为托古改制论所作的《征信论》《信史》等文的见解，衡量历史作品的唯一尺度，就是实事求是，信而有征。做到很难，不仅需要抑制“古为今用”的冲动，而且需要抵制来自权势、金钱以及种种先入之见的干预。在这方面，假如真愿“以史为鉴”，那就首先不能忘记1958年陈伯达之流鼓动“史学革命”，一路革到“文革”十年，以“夺取资产阶级霸占的史学阵地”始，到舆论一律赞颂秦始皇终。

对于众多读者关注本书讨论的“走出中世纪”问题，我是很感动的。当年没有可能逐一作复。但我从中发现，读者们同我一样，都很关心中国的昨天和前天是怎样的，而不厘清那段历史“是什么”，我们就不明白自己的先辈是如何从中世纪走出来的。而回答“是什么”，正是史学从业者的职守所在。

这就是近二十年来，尽管务多而杂，我仍然时时回到这个课题的理由。继续本书开端的思路，我仍然力求征而后信，首先主持编校了“中国近代学术名著”[注]《马相伯集》[注]《利玛窦中文著译集》[注]等。同时断续写了若干论文、札记、序跋等，论文已结集者有《音调未定的传统》[注]《求索真文明——晚清学术史论》[注]，以及为纪念戊戌维新百周年而编著的《维新旧梦录》[注]，为纪念复旦大学百年校庆而编的《马相伯传略》[注]等。

比较地说，二十年前结成的这部《走出中世纪》，便显得单薄。没想到读者还记得这本小书，常有人询问重印与否。而直到去岁，欧美还有史家，据本书英文版评论我的历史见解。这促使我只能同意再出一版。

于是我就着手寻觅已刊未刊的零散文稿。因为历时多年，已刊者易寻，未刊者难觅。不过捡出未入前揭诸集者，七长八短，也近百篇。承复旦大学出版社惠允，将我自择诸稿，部分补入本书，名曰增订本；另一部分则重结一集，名曰《走出中世纪二集》。

现在呈现给读者的《走出中世纪》增订本，于初版已刊诸文，概存原貌，仅校正初版排误数处，并给几篇长文插入子题。增入的篇章，多为讨论晚明西学在华的历史轨迹，或可稍补初版头轻于腹的缺陷。全书的编次，也重作调整，旨在彰显历史的时空连续性。

至于另结的二集，容后再行说明。

不待说，这个增订本，倘得读者惠予批评指正，将令我深感荣幸。

朱维铮

丙戌冬至于复光苑

1. 丛书，已出十种，北京、香港三联书店1998年版。
2. 复旦大学出版社1996年版。
3. 香港城市大学出版社、复旦大学出版社2001年版。
4. 辽宁教育出版社1995年版。
5. 上海古籍出版社1996年版。
6. 与龙应台合著，北京三联书店2000年版；台湾版题作《未完成的革命》，台湾商务出版社1998年版。
7. 与几位小友合作的论集，复旦大学出版社2005年版。

初版序

现在奉献给读者的这部著作，其实是近几年我撰写的关于中国思想文化史的部分文稿的结集，包括若干篇短论，若干则随想，以及少量已刊或未刊的论文。

除论文外，收入本书的大部分文稿，当初所以撰写，或为自己弄清问题，或为准备别的论著，本来没有想到成书出版。同是文字，写给读者看和写给自己看，当然有不同的要求。既然为了写给自己看，而且多半属于平素随想随记的断片，那就必须在成书时进行整理。

这番整理工夫，费时就达一年。因为我的时间早被切割成许多断片，怎么硬挤，也没法保持做同一件事而连续几天不致中断。用断片时间来整理断片文稿，那结果可想而知。这部著作，无论从全书看，还是从单篇看，都呈现出若断若续的面貌，便是直接的证明。

篇章虽然若断若续，但涉及的问题似乎不少。从16世纪晚期到20世纪初期，也就是从晚明到晚清，那三百多年间思想文化领域内的多种课题，都曾是我关注的对象。因而，思潮、学说、人物、事件，在本书内纷然杂陈；经学、宗教、科技、文学，在本书内也脞然丛集。我之所以会去扫视如此宽泛的历史田野，除了同我关于文化史分类的认识相联系，仍然也出于为专题研究作准备的需要。但因此也使本书的部分篇章，主要是那些短论和随想，显得过度的凝缩，凝缩成没有论证过程的结论或疑问。有几篇论文，可能也给读者以太简约的印象，则是由于撰写它们原为提供同行专家讨论的缘故，另外也由于我自己不爱喝掺水太多的或酸得牙疼的劣酒。

本书讨论的对象，从晚明到晚清的思想文化的历史，在我看来属于

这样一个过程的一个侧面，这个过程就是从中世纪到近代的历史的过渡过程，我称之为中国走出中世纪的过程。

关于中国走出中世纪过程的研究，在学术界其实早已开展，不过是在关于资本主义萌芽问题讨论的名义下进行的，并且受到名义本身的限制。

这场讨论，从我还在做大学生的年代便已开始，此后时断时续三十年，也吸引了我的注意力三十年。作为旁观者，我觉得这场讨论，固然如有的学者所批评的，存在着一大缺陷，便是先立论、后求证，但也立下了一个功劳，就是将中国中世纪史的研究，推进了、深化了。

推进与深化的表征呢？明显的一点，就是从社会结构变化的角度，主要从社会经济结构变化的角度，去探究从中世纪向近代的历史的过渡，已不限于中国经济史的专门范围，正在多种学术领域内展开。

讨论仍在继续，迄今为止还难下结论，在可以望见的将来或许依然难下结论。若干问题，包括中国中世纪社会内有没有可能孕育着马克思定义的资本主义的萌芽那样的重大问题，在海内外学者中间继续被提出、被研究、被争论。那有什么关系呢？一切学术问题，总是通过反复研究、反复争论，才有可能由异趋同，或者竟不可能趋同，但无论如何都有益于揭示历史的底蕴。

比如说，17世纪中叶前后，中国社会发生过剧烈的震动，那是谁都承认的。但从上个世纪以来，学者们对这次震动的解释，虽然异说纷纭，却不是落进王朝治乱史的陈套，便是陷入观念决定论的旧网。近三十年来，越来越多的学者，都趋向于承认，至少从晚明起，中国社会的确在酝酿一种不同往常的变化，一种明显脱离中世纪旧轨的变化。这就不能不归功于有关资本主义萌芽问题的讨论。

然而，在我看来，这场讨论还受到名义的限制，因而造成了讨论的

麻烦，也框住了讨论的视野。

好用模糊的但是流行的概念，应说是我们的学术研究的一种常见病。时常可见这样的学林大战：参战双方或三方，拿着术语相同或不同的概念，争论得一塌糊涂，把读者闹得稀里糊涂，最终却不了了之。原来，谁都不注意概念的涵义的精确性，使用的同一概念可能是“同名异实”，使用的不同概念倒可能是“异名同实”，争论成了“聋子对话”。更不幸的还有呢，那便是大家都用一种概念进行操作，对概念的涵义即名义的理解也不错，因为它具有流行的权威性，却没有注意到这样一来，却被限制在这种概念所表现的狭隘观念之内了。关于资本主义萌芽的讨论，在某种意义上，便可归入这么一类。

不是吗？多年间，有种意见相当流行，就是以为商品经济与资本主义是母子关系、苗土关系，商品经济的发展必定会产生资本主义的胎儿或幼苗，好比圣母玛丽亚无夫受孕而生下圣子耶稣一样。关于商品经济的这种模糊概念，是旧式苏制教条，明显背离马克思关于资本关系的创造过程的见解。然而，它被引进以后，在我们这里变得更加模糊，似乎商品经济与资本主义是同一个白骨精的两个化身，岂止一棍子打不死，十棍子也打不死。对商品经济“来了”的惊慌，在实际生活中造成怎样的混乱，由那十年内乱期间把堵鸡屁股眼当作割资本主义尾巴的壮举，至今还在农村留有“鸡屁股银行”一类好听的术语，便可见一斑。

人们在谈论“史学危机”，在评估传统史学，而往往集矢于清代以来的历史考证学，甚至称它为封建史学。我以为，如果寻找中世纪史学传统的踪迹，那么找到历史考证学，起码是找错了主要对象。研究历史，不是首先研究历史本身，不是首先从矛盾的陈述中间清理历史事实，而是首先揣摩上意，密察风向，猜度政治生活上的时样和流行色，再据以剪裁史料，编织史著，涂饰史评，这不正是中世纪晚期的“正史”学风么？这种在近代屡受冲击的传统，一度以“左”的形式复活，给史学造成巨大伤害，不是更值得痛定思痛么？

以往关于资本主义萌芽问题的讨论，虽然也被迫中断很久，但作为史学界盛开过的一朵花，无疑也不能不受风气影响。

比如，资本关系的创造过程，也就是封建关系的解体过程，不外是劳动者同他所有的劳动条件分离的过程，这正是马克思反复论证的。但我们的萌芽史研究，很少从这个角度讨论，总把眼光盯住商业和手工业史，审视商品经济的活跃程度，这就不能不说是受到以前那种流行意见的感染[注]。

又比如，马克思研究资本主义生产方式的早期发展过程，给人以强烈的整体感。与这个生产方式相应的生产关系和交换关系，往上的政治关系和法的关系，以及更高层次的宗教、哲学等，都逃不出他的法眼，从容自如地信手拈来补充主要论证。因此，他的分析和结论，即使反对者也不敢轻易否认，而以为那属于一个极有说服力的体系。我们的萌芽史研究呢？除了辛苦地在搜索商品经济的材料，便是在计算剥削程度[注]。这些年情况已有改变，商人家族和手工业行会的系统研究，已开始受到重视，但暂时还处于材料清理阶段[注]。这也不能不说受到以往狭隘观念的限制。

因此，我们的萌芽史，即中世纪向近代的过渡史，取得的成绩引人注目，但显示只在史料的搜集、个案的研究等；而存在的缺陷也引人注目，主要就是整体研究徘徊不前[注]。

为了理解走出中世纪的历史进程，本来就需要多角度的研究。道理很简单，社会历史过程本身就是个整体，是个全局，是个时空连续体。要再现这个过程，倘只从一个角度去考察，即使钻研得很深很细，那也只可能反映一个侧面、一个局部。从这个要求来说，萌芽史的研究，不过只抓了一个角度，而从这个角度看到的侧面还很不完整，怎不令人失望呢？

相形之下，从其他角度进行考察的工作，除了思想史[注]以外，似乎更难令人满意。把政治当作历史的主干，是我们史学的一大传统。照说从政治史角度去探究由中世纪到近代的历史过渡，应该受到充分重视，至少明清史的研究应该如此。然而直到近十年，把清史当作一个过渡过程打通考察，才正式提上研究日程。至于从文化史角度去考察，则起步更晚，不过是近几年的事。

我就置身于起步很晚的一个行列。我认为，从文化史角度讨论中国走出中世纪的过程，不仅是为了填补研究的一个空白。研究历史同研究任何问题一样，有时只消变换一个角度，便能获得新的发现。近几年，我们的研究，纷纷越出自造的雷池，从古代和中世纪的一般精神的高度，去俯视那些时代的各个领域的精神文化及其物化形态，很快就在研究中出现若干突破，就是例证。

但起步终究是起步。任何一种历史研究，那第一步都只能用力于讨论对象“是什么”，然后才可能追究“为什么”。文化史研究当然也不例外。这不是说理论不重要，而是说不能用文化学代替文化史。我完全同意，只要有利于揭示文化发展的历史过程，不妨尝试各种方法。但最好的方法所以能够获得最佳的成果，无非因为它使我们能够更有效地通过详细占有材料，探寻出存在于历史本身中间的种种实际关系。假如不先弄清“是什么”，便急于回答“为什么”，那么这种回答无论说得怎么头头是道，却总不免令人怀疑这个“道”，只是心造的幻影。

从文化史角度考察中国走出中世纪的过程，当务之急正是要多问“是什么”。本书也就是一个反证。有些文稿，原先毫无想写的意思。只因校书注书，需要查考某人生平或某事真相，往往遍索群书，不是毫无所获，便是徒增疑惑，只好自己动手，从材料辑集考订等起码工作做起。那结果时常大出意外，或者发现通行说法不合实际，或者发现所谓原始记载本不可靠，或者发现貌似小事的后面大有文章，于是便拣了几个问题做成文章。我的经验自不足道，所得也无非一砖一石。但我想，

建构宏伟大厦总要从一砖一石砌起，要不然便至多一张蓝图而已，这点经验也许可算一个说明。

因此，也就有了本书。内容呢？当然不过是散砖碎石的集合。既是集合，就该略显秩序。于是，在结集时，目录稍加分类，序次依时排列。全书大致分成三个部分：

第一部分两篇，都是随想和短论的缀合。前一篇五十则，多半讨论17、18世纪的文化问题，也说到了19世纪，同时还时而回溯中世纪的其他时期。后一篇则是关于晚明至晚清有关文化人物的随感录，共写了四十三人，主要是些学者和思想家。无论问题还是人物，我都看作走出中世纪过程里不同色彩的文化表现。

第二部分十篇，属于若干具体历史材料或文学作品的考证。它们几乎全是过去校书注书的“副产品”。现在择出并合为同类，除了敝帚自珍外，还由于从中可见那个时代，某些古旧的文化心理和文化行为的遗存，给走出中世纪的过程带来的种种困扰。

第三部分九篇，大都在考察中国文化与西方文化遭遇以后，在走出中世纪过程的不同时期，在中国引起怎样的碰撞和变异。不过主要限于思想和学术。其中五篇论文，曾分别在刊物或论文集内发表过。

本书所收文稿，不但篇幅长短不一，风格差异颇大，而且体制也不一律，特别是引文出处有的加注，有的则不加注。这是原稿的撰写目的和撰写时间都不相同的缘故。虽然我自信在材料的别择使用上是严谨的，但因此给读者带来的不便，则应深表歉意。

马克思曾就宗教史研究说过：“要由单纯分析找出宗教幻想的世俗核心，比之反过来，要由当时现实的生活关系进而阐述它们的天国化形式，是更容易得多的。但是只有后者才是唯物主义的科学的方法。”[注]我以为文化史研究也应走后一条路。本书这些零星文稿反映的就是我的

尝试。

本书因为在讨论中国走出中世纪的历史过程，因而就取名《走出中世纪》。

1987年7月8日于复旦大学

---

1. 假如单凭商品经济的活跃程度，便可断定资本主义萌芽有没有发生，那么人们完全有理由证明萌芽早有了。日本早有学者据此判断11世纪的北宋已进入“准近代”社会。而我们甚至可以将萌芽时间上推到公元前3世纪前后。司马迁在《史记·货殖列传》里描写过战国末到西汉初商品经济何等活跃，而且是在受法律打击下的活跃。但这一来，必定与另一种流行意见碰撞。这种长期停滞论，描绘孕育萌芽的母体驻颜有术，活了二千岁，仍然那么美貌或者那么丑陋，而萌芽上推到战国末，孕育它的母体便没有了。古代人以为人可无父而生，但还没有创作出无母而生的神话。

2. 这种工作往往徒劳无功。问题不在于方法，而在于中世纪的史学家，特别不关心底层生活，也特别缺乏经济统计素养。最重要的历代人口和田赋的统计，他们都弄不清楚，何况个别商人的收支账。中国的商人，最怕透露自己的致富秘密，岂会记下自己如何剥削他人的奥妙？因此，目前可供统计的，只是零叶碎枝，不足以窥见树木全貌。有人大赞西方计量史学，说它将在中国古史研究中大显神通。但无“量”可“计”，怎么办？

3. 由于缺乏整体感，便很难从已有材料中，发现个别同一般的联系。这种情况已引起海内外学者共同关注。余英时教授的近著《中国近世宗教伦理与商人精神》（见氏著《士与中国文化》，“中国文化史丛书”本，上海人民出版社1987年版），从研究明清商人的主观世界的角度，在这方面所作的重要工作，已在学术界引起广泛瞩目。

4. 整体研究徘徊不前，同研究的过细分工，也有关系。比如说，前述萌芽史研究大都不注意考察中国中世纪劳动者与劳动条件的分离过程，应该说有充足理由，替自己的不注意辩解，因为这个分离过程只能在激化时显示它的存在，而那是农民战争史研究的领地。但农民战争史研究则将声明，我的兴趣只在于地主阶级如何从不肯让步到被迫让步，以及农民起来革命是否为了想当地主，至于资本关系的创造过程，与我的领地何干？那么，通史研究将担负整体研究任务吗？它回答说：我的兴趣在政治。

5. 侯外庐教授的《中国早期启蒙思想史》，很早从思想史角度提出中国由中世纪向近代的历史过渡问题。从此，这个问题，无论在中国思想史，中国哲学史研究中，都受到重视。

6. 马克思《资本论》第1卷，郭大力、王亚南中译本，人民出版社1953年版，注89。

英文版序

在中国，将思想变成文字，是很要小心的。许多年以前，我还在做小学生，就到处看到“敬惜字纸”的标语。据大人们说，纸上写了字，便通了神，假如字纸被弄脏了，随便乱扔，而遭到践踏，那是会被“天打”的。

后来，我上了大学，成了“知识分子”，也就是“思想改造”的永恒对象，这才明白那则标语的意思。原来，你用白纸写上黑字，就得当心了。比如，你记日记，写读书笔记，原是给自己看的，过后也许忘光了，却会有朝一日，都变成你犯有“思想罪”的凭据。无论你当初写过的东西，内容多么平凡，总有人能从字里行间，找出你做梦也没想过的微言大义，当作你“诽谤”“恶攻”至上权威的证据。谁要是被指控犯有这类罪行，结果无疑都是很不愉快的。

19世纪初叶，有位著名的中国思想家龚自珍，在见闻众多因为作文著书亡身灭族的事例以后，曾写诗悲吟“避席畏闻文字狱”。文字狱，就是当局仅凭写在纸上的思想见解，判定作者犯了原罪。在中国，除了短短的几段时期以外，学者们和文士们，很少在日记里或书信中，完全袒露自己的内心世界。他们著书立说，由于顾虑所谓社会影响给自己带来始料不及的政治灾祸，越发避免坦陈自己的观点，更自不待言。

除了环境造成的审慎，中国学者还另负重担，那就是学界很难接受不同的声音，尤其是不同于当下权威的声音。权威与真理不是一回事，然而在中国，二者往往被视为一体。因而，人们从事学术研究，不仅要自甘寂寞，还必须面对被指为异端的压力。正是这一点，使中国学者要坚持学术独立和思想自由，变得格外不易。

近年中国的学术氛围，略有改善。那表征，用主流的权威的术语来形容，就是“松绑”。这个说法，等于承认中国学者在过去如同狱中囚徒，曾被紧紧捆绑。捆绑的绳索稍有放松，使囚徒的手脚略可活动，当然可说待遇有改善。但绳索略松，捆绑依旧，囚徒还是囚徒。要让中国的人文的社会的学术研究，迸发创造力，起码的条件是不受非学术的压力和干预。这是中国学者的世代期望，却至今仍属诗意的幻想。

我们的海外同行，对于大陆出版的学术论著，常感困惑，不解掌握那么丰富的材料，研究结果却如此贫乏？提出的某些见解，既新颖又具原创性，却尚未展开讨论，便突然噤声？有的海外学者批评，这情形表明大陆学者缺乏思想的深度。还有批评者指出，这情形意味着大陆学界，对纯学术研究，要么绝望，要么憎恶。我以为原因在彼不在此，当由迫使学术屈从权力的传统中寻求。

收入这部译作的文章，凡二十一篇。其中多数篇章，当初写作，只是为了记下自己的若干想法，以便继续进行专题研究。就是说，它们是写给我自己看的备忘录，没有打算公之于众。以后，出于非我所能逆料的主观的客观的因素，我同意结集印行，只来得及对拙稿进行小的修订和文字润色。这就是本书于1987年由上海人民出版社刊行的中文初版。

由于本书初稿大半原是个人备忘录——或许因为我长期被捆绑，习于性成，而麻木不仁——在本书中文初版问世后，海内外的朋友们常将本书看作只是我个人观点的陈述。这使我很惊讶，因为这不是事实。我当初写作，旨在厘清历史实相，尽可能做到论从史出，力避以论代史。我虽不敏，却自知研究历史，不明细节，便不识大体，而我穷毕生精力，于中国历史能明一枝一节，便属奢望。我的专业训练，使我无法摆脱中国人文论著的写作传统。因此，本书受写给自己看的形式拘束，札记式的表达，尽管貌似简练，却可能给读者以自说自话的印象。

我没想到，安大略省教育研究所、多伦多大学的许美德（Ruth Hayhoe）教授，认为有必要将拙著这部小书，介绍给西方读者。她愿从

中西文化的互动与比较的角度，选译本书的主要篇章，为本书英文版。她的工作，得到她在多伦多大学历史系工作的同事卜正民（Timothy Brook）教授的支持。卜教授同意校订译文和翻译参考书目。我感激二位的盛意。同时我也感谢印第安纳大学的司徒琳（Lynn Struve）教授，她同意校订部分译文。我相信，许美德教授的优雅译文，外加加拿大、美国两位明清史专家的认真推敲，这个英译本必将比我的中文原作更加出色。

至于拙著，我热切期待学者指正。

1989年1月8日，于多伦多

附记：本序原载《走出中世纪》英文版（纽约M. E. Sharpe出版社1990年版）卷首，从未以中文发表。今由熊明心译出，收入本书。

走出中世纪
——从晚明至晚清的历史断想

中世纪是从粗野的原始状态发展而来的。它把古代文明、古代哲学、政治和法律一扫而光，以便一切都从头做起。

恩格斯《德国农民战争》

那么多一度繁荣过的文明都已消逝不见了。它们所经过的“死亡之门”是什么呢？

汤因比《历史研究》

001

中国有过漫长的中世纪。形容它漫长，很有用语模糊的嫌疑。但如果熟悉学术界关于古史分期问题的争论，那就可知对于中世纪的时间开端，西周封建说同魏晋封建说的两种估计，差距竟达千年以上。不过，即使承认公元3世纪中国社会才开始步入封建主义历史时期，那么中国的中世纪的开端，也早于西欧两百年以上，而下至中国学术界通行的终端说法，即上个世纪的初期，也长达一千五百年。在人类文明史上，这个时间界域，岂不算漫长么？自然，在我看来，中世纪的开端还要早些，应该从公元前221年秦朝统一诸国时正式起算。理由呢？这里不是讨论的地方，好在那是一种相当流行的见解，早经反复论说。

002

然而，中世纪并非单纯的时间界定，还是一种空间界定，更恰当地说，它属于时空连续性的相对论界定。以往在中世纪始于何时问题上所以长期分歧，乃至争论变成拉锯战，原因固然很多，但至少在方法论上

有个通病，那就是牛顿式的时空概念，程度不等地笼罩着我们的讨论。时间是线性的，因而说起时代特性，总是非“进步”即“倒退”。空间是欧氏几何的，因而忽视历史的区域特性，总把只是帝都王畿的时代现象无限制地拓展为此时中国的空间共性。当然也注意到民族特性，却往往忽视这种特性只有从时空连续性的角度才能获得合理性的说明。因而，用汉族某一区域的时代现象，作为衡量同时异族“先进”抑或“后进”的参照系，不见得比“汉化”抑或“胡化”之类旧尺度更正确，后者其实也是把同时性绝对化的结果。我们过去完全否定地理环境决定论，不好说是全错，但因此而不敢承认或者不想探讨历史运动的时空连续性，那就中邪了。当年首先批判地理环境决定论的《联共（布）党史简明教程》，在这一点上恰好体现了作者只会在对立面不相容性的“非此即彼”的僵硬框架中思维，而恩格斯早就明白批评过这种思维方法的谬误。

003

那么，要从时空连续性的角度探讨中世纪的历史，难道没有可能妨碍人们对历史的整体认知么？难道没有可能导致人们对中世纪的普遍存在发生怀疑么？可能的，假如忘记马克思研究资本主义经济形态所作的方法论启示的话。马克思考察资本主义生产方式，在理论的阐述上，总是用英国作为主要的例证，“因为已经发育的身体，比身体的细胞，是更容易研究的。并且，在经济形态的分析上，既不能用显微镜，也不能用化学反应剂。那必须用抽象力来代替二者。”[注]就是说，因为英国那时是资本主义生产方式的典型所在，是资产阶级社会已经发育的身体，是更适宜于用抽象力进行分析的经济形态。可是，马克思否定过经济的细胞形态的研究么？没有，《资本论》恰是从对它进行的显微镜下的解剖结果说起的。马克思否定过欧洲其他国度和民族存在着特殊的历史发展么？也没有，《资本论》的序跋恰好都强调了这一点，而在实际研究中，作者讨论资本主义早期的社会对抗，总用法国作为主要例证；讨论农村公社的遗留形态，又总在注意俄国的例证。他这样重视同一时代的不同空间的各种典型，难道不是对我们研究中国中世纪史的一种启迪

么？这种启迪，我以为对于中世纪文化的考察更加重要。因为相对于政治史、经济史和哲学、文学等专门史而言，文化史的研究中断已久，许多门类的分解式研究都有待于从头做起，而文化无论怎样界定，都属于某种整体意义的抽象，所以在这里更容易发生无视时空连续性的毛病。比如说，关于“孔孟之道”在中世纪地位作用的某些估计，在我看来就既不顾历史的时间进程，也不顾历史的空间差异，用自我的臆想代替科学的抽象。

004

就文化史的研究来说，考察中国文化如何走出中世纪，似乎更加烦难。五四运动前夕，鲁迅曾描述道：“中国社会上的状态，简直是将几十世纪缩在一时：自油松片以至电灯，自独轮车以至飞机，自镖枪以至机关炮，自不许‘妄谈法理’以至护法，自‘食肉寝皮’的吃人思想以至人道主义，自迎尸拜蛇以至美育代宗教，都摩肩挨背的存在。”[注]以后毛泽东也作过类似的描述。他们都觉察到同时性的相对性，觉察到空间诸种差异的客观存在，也觉察到改造中国不能忽视中世纪的乃至前封建主义的各种文化的矛盾冲突。然而，同样不能否认，空间差异所显示的不同时性，并非始于清朝灭亡以后，早在清朝建立以前，就已属于事实。假定把“近代”定义为资本主义生产方式及其相应的生产关系和交换关系出现以后的时代，那么在中国的若干地区早有它的萌芽形态，便很难予以否认。

005

域外的若干汉学家，很早就有一种看法，认为10世纪即北宋王朝建立后，中国社会曾进入“准近代”时期。用我们的术语来说，就是那时已经出现了资本主义生产方式的萌芽形态。50年代，国内有的史学家曾含蓄地表示接受这种看法，但随即被斥作离经叛道，欲将中国封建社会的长期性变作短期性，其心即可诛矣。这段公案不谈也罢，但问题依然存

在。比如英国学者李约瑟的巨著《中国科学技术史》，便从科学技术近代化始于何时的角度，对这种看法表示分明的同情。从那以后，在中国，只有经济史家才敢小心地谈论资本主义萌芽始于何时的问题。他们多半倾向于将时间定得富有弹性，说是大约萌芽于16世纪后期到18世纪晚期，以便随时可以逃遁到圣经的灵光圈下求得庇荫，因为经书上说过中世纪社会内已经孕育着资本主义的萌芽。但这类的诠释，却向其他门类的历史研究，提出一个合乎马克思主义的问题。既然承认政治是经济的集中表现，而社会存在决定社会意识，那么资本主义萌芽尽管老长不大，从明代万历到清代乾隆的二百多年间却一直没有枯死，难道对那个时代的中国政治和中国思想没有发生作用么？

006

当然可以对此置诸不理，可以继续引经据典，道是鸦片战争时英国炮舰将中国大门打穿了五个窟窿，中国人才好奇地发现门外还别有世界；或者嫌此说有失面子，道是还在英国炮舰没有绕过好望角之前，中国便有人睁着眼睛看世界了——至于“第一个”是林则徐还是魏源，尚有异论。可是置诸不理难逃逻辑的追询，引经据典也难服历史的口声。无论按照不顾面子还是保全面子的说法，只能引出一个结论，那就是直到19世纪中叶以前，中国由于封建社会内的商品经济的发展也将自行缓慢地发展到资本主义社会的说法，始终只是一种假设，一种可能性。可能性不等于现实性，大胆假设、小心求证也早被宣称为反马克思主义的方法。唯物史观的起码要求，就是尊重客观存在的历史事实。既然表示尊重历史事实，却又认定只有英国的大炮才将中国从中世纪的荒野打入近代文明的大门，那就无论如何不能不令人沮丧地推出下一个结论，便是中国人没有能力自己迈进近代化，只可能“被近代化”。

007

假如“被近代化”的说法符合历史实际，那么这个结论尽管令人沮

丧，历史研究也只好表示承认。问题在于，良好的意向，憎恶中世纪的情绪，不仅不能代替历史的事实，而且只能损害人们对于历史的冷静观察。但原因也不能归咎于情绪化认识。就主体反思，历史研究的过细分工也难辞其咎。三十年前，近代的开端，即中世纪的终端，应定于鸦片战争发生的1840年，终于获得普遍认同。这个界定无疑具有充足理由，但也越来越像一道鸿沟，将中世纪研究与近代研究隔成两个壁垒。结果呢？分工的畛域日趋板结，双方很少越过那道1840年线。但研究的逻辑取向，又必然使双方非越过这道线不可，但多半限于思想的超越。为了论证迈进近代化是必要的，便难免在回首时尽量指斥当年如何封闭、昏暗、落伍。但中世纪研究的习惯，却是将王朝兴亡作为一个观察过程。既然清朝的内战外侮主要都出现在后七十年，那么先前二百年岂无一线光明？否则清代人士为什么会赞颂康雍乾三朝的盛世呢？真所谓各吹各的号。没有想到还有变调，说是双方论证，恰好证明鸦片战争前夜中国处于超等稳态，非靠外力不能打破。一个社会，自上而下都自以为处于盛世，其实是处于衰世，它难道能依据内因而“自改革”么？

008

恰好在鸦片战争前夕去世的诗人兼思想家龚自珍，仿佛有意提供证明一样，早在鸦片战争前四分之一世纪，便呼号清朝统治者汲取历史教训：“与其赠来者以劲改革，孰若自改革？”[注]但他提出了问题，随即作了否定的回答，说是太晚了，清朝已入衰世，即治世的回光返照。看起来没有一种现象不像治世，但整个社会自上而下全是平庸之辈在得意，岂止将相士农工商都平庸，连里巷的小偷、荒野的强盗也平庸。“当彼其世也，而才士与才民出，则百不才督之，缚之，以至于戮之”，“其法亦不及要领，徒戮其心”，直到把人才的忧愁、愤慨、思虑、想有作为、想守廉耻、想洁身自好的所有感情理智全部砍杀精光，才会停止。人才不甘被杀，就日夜呼号求治，但治世不可期，于是其中有叛逆精神的便日夜呼号求乱。倘若出现这种情形，那么乱世不就在眼前吗[注]？龚

自珍如是说，当然令近代研究者高兴，于是不顾他死于清英南京条约签订前的事实，硬派他充当近代的第一位诗人。但中世纪研究对他不屑一顾。难道他不是为了清朝“自改革”而故作愤激之言么？难道在他以前戴震诸人不是说过类似的话么？难道更早的黄宗羲、顾炎武辈不是提过比他更具体可行的社会改造方案么？于是我们依然无所适从。

009

研究不可无所畛域，但不可囿于畛域，否则便会如同前面的举证，对于同时同地同人同事的历史认识，出现那样明显的反差，而且那样难于求同。这样的情形，在史学史上并不罕见，比如中世纪的王朝史著作，每逢所谓鼎革之际，也就是发生王朝更迭运动的特殊时期，那些矛盾的陈述，歧异的议论，不仅令人常感无所适从，而且令人觉得作史者居心可疑。因此，问题不在于认识的反差，即使处于同一领域，观察同一问题，认识也未必一致；问题在于不应该成为分工的奴隶，不应该漠视或者臆度陌径以外的历史实际。在时间上或在空间上有着连续关系的研究领域，总会形成相互交错的结合部，倘能打破畛域的限制，则从那里看到的实际历史，往往可以动摇以往某些所谓定论。在走过多年弯路以后，清史又被当作一个系统来重新审视了，就是说它到底无法被腰斩成互不相干的两截。这对于理解由中世纪到近代的历史的过渡，无疑属于幸事。

010

不能忽视还有一个畛域，无论对于中世纪研究，还是对于近代研究，在很长时间里都同样陌生。那就是16世纪以后欧洲的中国研究。迄今为止，关于这种研究所透露的那几个世纪欧洲思想界对中国的认识的变化，我们的了解仅仅限于少得可怜的外国论著译介的内容，并且除了得知莱布尼茨、伏尔泰对中国有过赞美，孟德斯鸠、黑格尔对中国有过批评，此外便几乎可说一无所知。奇怪的是，近三十多年的世界史研

究，对于宗教改革以后欧洲人如何看待当时的中国，也放在视野之外，尽管从中国人的角度研讨世界历史，这一点不该予以忽视。马克思说过：“在某种意义上，人是和商品一样。因为，人到世间来没有携带镜子，也不像菲希特派的哲学家一样，说‘我是我’，所以人首先是把自己反映在别一个人身上。一个名叫彼得的人所以会把自己当作一个人来看，只是因为他把那一个名叫保罗的人看作自己的同种。因此，对彼得说来，有皮肤毛发的保罗，就用保罗的这个身体，变为人这个物种的现象形态了。”[注]我们怎么知道那时中国是否正在走出中世纪呢？我们怎么判断19世纪中叶以前的中国究竟在当时世界上属于“先进”抑或“落后”的国度呢？难道不是拿西方世界作为参照系吗？

011

可是，一瞥我们以往的历史研究，便能发现我们选用的参照系大有问题。问题就在违反了马克思肯定过的历史比较准则，即不能限于拿一个事实比较对照于观念，而要拿一个事实比较对照于另一个事实。在18世纪末以前，所谓发达的资本主义，还没有在西欧出现，更遑论独立战争前的美国，明治维新前的日本，就是说它们在当时还属于“观念”。因而，如果拿这种在19世纪才成为事实的观念，去同16至18世纪中国的事实相比照，从而断言那时的中国已经“落后”，已经停滞得令人不耐烦，那么能说是科学的批判吗？“马克思把社会的运动看为是一个自然史的过程”；“意识要素在文化史上既然只起如此从属的作用，那就不说自明，以文化本身为对象的批判，比任何事情，都更加不能把意识的任何一个形态或任何一个结果作为基础。这就是说，能够作为批判的出发点的，不是观念，而是外部现象。”[注]我们的研究也应该注意这个非马克思主义者对马克思方法的评论。

012

当我们尝试拿近代化中的欧洲形象来映照同时代的中国面貌的时

候，便不免吃惊地发现，原来两三百年前，人家就做过同样的事情了。在17、18世纪，在中西欧的思想界和政治界，那些热衷于改变自身的中世纪的精神状态和政治制度的知名人物，那些启蒙思想家、理性主义者、重农主义者，那些反君主独裁、反教廷专制的人们，大都从不同角度从不同程度对中国发生过兴趣。这种兴趣，正好与下个世纪总想“教训”中国的那班殖民主义者的取向相反，主流集中在用中国的“美善”来反对欧洲的“丑陋”。在他们的笔底舌端，遥远而神秘的中国，政治是那样贤明，皇帝是那样慈爱，制度是那样完美，教育是那样尽善，因而经过严格考试选拔出来的大小官员差不多都是哲学家，既懂得如何辅佐皇帝安抚人民，也能够代表人民监督皇帝；于是乎中国才出现中世纪欧洲做梦都想不到的局面，人口繁庶，物产丰富，生活富裕，道德高尚，文化发达，政治稳定，人们都活得心满意足。如此等等，足令中国精神文明自古冠于全球论者欣喜若狂，也足令中国人面孔愈来愈丑陋论者气得发疯，但也足令认真的历史主义者由惊讶而沉思——难道不能从这里得到研讨中国如何走出中世纪的某种启迪么？

013

在17、18世纪，欧洲的思想政治界谈论中国的所谓先进，一度变得如此时髦，以至于连史称“腓特烈大帝”的普鲁士国王腓特烈二世，也感到歆动，于1776年假冒名义编造了一本小册子，题目叫作《中国皇帝赴欧特使费希胡的报告》。这一年是清朝的乾隆四十一年，正是中国的中世纪思想文化政策回光返照的黑暗年头，然而腓特烈二世仍以为这是他所标榜的“开明专制”的楷模，以致认为有必要为了攻击罗马教廷的政策而借重某个子虚乌有的中国使者的目光。这就反证，在那以前，中国固然黑暗、落后，但在思想政治领域，不见得比同时代的中西欧诸国更黑暗、更落后。如果说孤证不足为据，尤其是来自当时在欧洲也算落后的普鲁士国王的孤证不足为据，那就不妨再举一证，即马克思也曾重视的法国重农主义者杜尔哥，他恰好在1776年因为推行重农主义改革纲领受到反对而被迫辞去法国财政总监的职务。在这以前，他发表了自己的传

世著作《关于财富的形成和分配的考察》。由于他把同时代的中国当作农业是提供纯产品的唯一经济部门——他的老师、英国重农主义者魁奈创造的经济学模式——的典范，早就受到非议，因而在他入阁以前即1774年前，他听说有两名中国人——被耶稣会传教士带到法国接受神学教育的中国留学生——将要返回祖国，便立即拟制了一份魁奈医生式的经济调查表，请求他们帮助在中国详细调查社会经济状况。结果如何？我们不得而知，但我们确切知道，任用杜尔哥做财政总监的法国国王路易十六，曾经仿照中国皇帝的先例亲自举行“藉田礼”，同时演出这出喜剧的还有奥地利国君。由皇帝举行躬耕仪式以显示对农业生产的重视，这是中国中世纪的一种传统，那时居然被后来让革命党推上断头台的一位欧洲大君所仿效，又说明什么呢？

014

按照同时代的中国标准，腓特烈二世和路易十六，就作为君主的个人心态和作风而言，离开乾隆及其父雍正的专制风格，只好用“小巫见大巫”的套话来形容。同样是君主，同样认定“朕即国家”，但同样的文化统制政策，在当时的中国就行得通，在当时的欧洲就行不通。这又为什么？

015

没有疑问，那两百年欧洲人关于中国的看法，蕴含着浓重的理想化色彩，而且分明在借玉攻错。也没有疑问，那些看法的主要依据，来自在华的西方传教士的报告，特别是耶稣会士的中国通讯。例如17世纪初多明我会修士康帕内拉的《太阳城》，把中国当作实行“哲人政治”的理想国的盟友，便是受到刚刚踏上中国大地的同行报告的启示。但倘若以为那些理想化的中国观是受传教士溢美之词的影响，就不对了。凡是读过利玛窦、南怀仁等发回欧洲的札记书信的人，就可发现事情恰好相反，他们叙述在中国的见闻经历，固然有许多浮面印象，却主要是在诉

苦，诸如官场的弊病、民间的陋习、传统的顽强、“异教”的对抗等，是如何困扰着他们传播“福音”的事业。至于溢美，自然也有，但只是用在皈依基督的信徒及其同情者的身上。他们关于中国社会政治的描述，不能说不真实，却决不能说理想化。为什么依据这样的记载，康帕内拉、伏尔泰、莱布尼茨、洛克、魁奈、杜尔哥等，却从中得出别样的结论呢？谁都知道他们全是憎恶中世纪黑暗的近代思想家。

016

欧洲人的中国观，应该另行讨论注。这里只想指出，通过这一参照系，可以了解在西方实现近代化的过程中，曾经有过一段时间，人们（当然也是某些人）十分崇拜地球那一边的“中央帝国”。最着迷的那些人，如伏尔泰，甚至对别人谈论中国存在的弊病也感到愤慨，他唯一的反驳理由就是“那个伟大国家已经有四千年历史了”。“崇中”的热情，还令他说出这样的话：“当我们这少数人正漫游在亚平宁的森林中间的时候，他们的帝国已经治理得像一个家庭了。”这不是大有“月亮也是中国的圆”那种味道么？真可以被我们的道学夫子指斥为“数典忘祖”。然而在那时，包括理性主义的反对者如孟德斯鸠在内，人们都明白伏尔泰等正是把中国当作一个参照系，借以评判欧洲本身的种种事物，特别是妨碍政治近代化的那些痼疾，因而连迫害伏尔泰的法国宫廷权贵，在加给他的众多罪名中，也没有数典忘祖这一条。拿来对照一下自徐光启以后讲究西学的中国人的历史命运，应该说怪有意思的。

017

在充分注意时间和空间的两种相互联系的参照系的前提下，我们便可以讨论中国由中世纪到近代的历史过渡了。这一历史的过渡，我把它叫作走出中世纪的过程。在我看来，过程的开端，至少可以上溯到16世纪晚期，即我们习惯地略称晚明的那个时代；过程的终端，则至少可以按照我们关于“半殖民地半封建社会”的定义，将下限定在中华人民共和

国成立前夜，即20世纪的40年代。就是说，这个过程，长达三个半世纪以上。但它不比欧洲的同样过程更长。因为从意大利的文艺复兴算起，到法国大革命为止，欧洲走出中世纪的过程便有将近四百年；即使以18世纪60年代英国工业革命发生伊始作为下限，那它持续的时间也在三百五十年以上。正如美国不久前有的州还在为是否允许讲授进化论而诉诸法律的例证所表明的那样，即使最发达的资本主义社会，仍然在不少角落存留着顽强的中世纪遗迹，那么我们便不奇怪，尽管我们的共和国自诞生之时起，便坚持反对封建主义，然而封建主义残余依然存在，在特定的时间和特定的空间还表现为不止是残余，因为我们开始摧毁它的存在基础，迄今还不到四十年。但也正如我们不能因为美国还有反进化论者、摩门教徒、印第安人保留地，坚持燃烛照明、凿井汲水的欧洲移民后裔，而断言它还没有走出中世纪一样，或者也正如日本还有神道设教，皇权迷信，家长制作风，武士道精神，死人控制活人，暴发户效颦封建贵族，极端近视的中世纪功利主义，极度愚昧而又专务破坏的封建式流氓，而判定它整个社会还处在明治维新前夜一样，我们也不能因为自己尚有中世纪孑遗而否定自己没有走出中世纪。不过我的讨论，将以晚清即19世纪末20世纪初作为下限，理由无它，无非受我的专业知识和思考范围的限制。

018

除了极少数还停留在古典的古代社会以前的民族以外，目前世界上的一切主要民族，都经历过自己的中世纪。这里说是自己的，是由于历史反复昭示，虽然到20世纪初期以前，封建化似乎是任何民族进化途程的必由之路，可是每个民族入化，都有与众不同的特色。到19世纪中叶，日本模仿中国已达千余年，但大和民族在中世纪的文化结构与心态，同中华民族的极大差异不是照旧存在么？没有差异的共性，只是人们运用抽象思维能力一再过滤的结果，倘把模式当作原型，那就很难洞察历史实际。“我的朋友，理论是灰色的，而生活之树是常青的。”但愿我们在考察自己民族走出中世纪的过程时，不会忘记这一马克思主义的

箴言。

019

“中世纪是从粗野的原始状态发展而来的。它把古代文明、古代哲学、政治和法律一扫而光，以便一切都从头做起。”注我们不知道恩格斯在说这话的时候，有没有研究过两千年前中国那个短命的秦朝的历史，可是这话确实好像在评论秦朝统一六国以后的作为。秦始皇从灭韩到灭齐，用了不过十年的工夫，在古代世界军事史上也属于辉煌的业绩。但他能将六国变成过去式的地理名称，甚至能纵容他的将军把几十万俘虏在一夜间从肉体上消灭干净，却没有能力消灭人们头脑中的历史记忆，消灭几百年间形成的唤作诸子争鸣的文化氛围。善于利用君主心理以击倒竞争对手的李斯，借机向皇帝提出了所谓“安宁之术”，即用禁毁图书、控制教育等手段，“使天下无异意”。秦朝虽然很快覆亡，但它开创的中世纪文化的一大原则，就是想方设法防民之口，乃至不容在头脑中异想天开，却被中世纪的统治者竞相采用。从汉晋到明清，列朝法典屡有修订，历代法网也有疏密，但以言治罪、论心定罪的相应律令名例，则从来没有受到忽视或舍弃。不信，请看那繁密的“大清律”以及更加琐细得可怕的所谓“例”。

020

不错，这种中世纪的独特安宁术，自公元前2世纪中叶以后，逐渐变得不那么粗野了，表征就是儒术取代了法术，在文化政策上引出一连串反向变异。比如说变不准挟书为鼓励读书，只要读的是君王批准的圣经贤传及其官方诠释。比如说变以吏为师为以儒为师，只要所谓的儒者通过政府的审查或考试被认作具备了教官的资格。比如说变禁止论政为允许谏诤，只要谏诤者获得奉旨说话的特权并且保证“思不出其位”。诸如此类，应该说替思想文化在中世纪的发展，开辟了某种蹊径。但中世纪文化史不是表明，那非但是荆棘丛生的羊肠小道，还随着儒术变得愈

来愈精致而愈来愈将思想文化导向绝处吗？因而，那种变异的相反取向，无非是采用另一种策略贯彻“使天下无异意”的文化原则，也就是人们习称的殊途同归。早在这种变异发生的初期，在把儒术提高到统治者格外尊奉的安宁术的过程中，公孙弘和董仲舒，分别从实践和理论两个侧面，对此做出过重大贡献。那贡献，用司马迁、班固都说过的一句话，便可概括，就是“以儒术缘饰吏事”。行事不妨摭拾秦律，包括号称苛法的“诽谤者族，偶语者弃市”，说话则必须奉天法古，就像董仲舒用《春秋》决狱那样。

021

有一种意见，说是法家尊君抑民，儒家贵民轻君。我不知道中世纪还有没有秦统一以前那种意义的法家或儒家。假定把董仲舒式的经学家，朱熹式的道学家，都说成是儒家，那么即使孔孟复生，也未必予以承认。同样，假定把张汤、赵禹式的酷吏，曹操、杨坚式的严主，都说成是法家，那么韩非地下有知，恐怕也会予以否认。确实，孟轲说过民贵君轻这样的话，姑且不论它算不算什么民本主义，即使这话出自孟老夫子的真心，那也不过是诸侯割据必须有劳动力纳粮输税、当兵服役的一种描述。何况他所说的民，指什么人，还有疑问。“为政不难，不得罪于巨室”——得罪于巨室便难为其君的否定式陈述，不同样是此老的遗训么？然而，到了中世纪，起先的几百年间，孟子其人其书，除了作为儒家诸子之一偶尔被注意以外，已被大多数经学家所忘却，更说不上注意他的民贵君轻论。等到他重新被人们所记起的时候，已经物换星移，任何小王朝的暴君庸主都享有莫大的独裁权力，而首先自命为当世孟轲的韩愈，即使道及昏主与贤臣的关系，也说是“臣罪当诛兮天皇圣明”了。后来的那些道学家，虽然将孟轲抬举到“亚圣”的高度，但他们恰是被讥作“尊君抑臣，小忠为教”的，连孟轲“说大人，则藐之”的那点气魄也没有，何尝有什么“民本”思想？

022

人们常常称道唐太宗的纳谏，或者魏徵的直谏，以为那是中世纪君臣关系的典范。称道的命意，当然在于告诫在上位者要让人说话，在下位者要敢于说话，直白就是发扬民主作风。中世纪有没有民主作风？当然有。马克思早就指出，民主是个历史的范畴。任何统治阶级内部都有相对的民主，而社会的进步也体现在民主权利的适应范围不断扩大。从古代奴隶主的民主到近代早期以共和国形式出现的资产阶级寡头政治，都是例证。以为君主专制，便意味着皇帝或僭主个人可以恣意胡行，那是缺乏历史常识的误解。秦始皇可谓专制矣，但他的重大决策，如废分封，置郡县，行法治，改制度，销兵器，焚图书，哪一样不是经过御前会议辩论，或者征询大臣顾问的意见而作出的？只是最后决断由君主个人作出，而决断时又不必服从多数的意见，因此谓之独裁。但这种独裁，也是集中统治集团意志的一种形式，不过集中面很狭隘，没有固定规范给以约束，容易造成君主一意孤行或恣意胡行。如果君主真的任性妄为，那就非但令被统治者遭殃，并且使统治集团包括君主家族利益受损，因为很可能由此触发内外矛盾而导致现行统治秩序的破裂乃至崩溃。因而使统治集团内部民主规范化，或者说使君主专制规范化，便是必要的。自西汉以后，历代王朝的不同利益集团，在不断冲突、争夺和妥协的过程中，逐渐形成具有约束性的规范，包括官吏的选举、考诠、监察、弹劾等制度，包括决策的动议、封驳、审核、批准等程序，也包括用科学与迷信相混合的制历、占星等形式向君主权臣指示“天意”。这种规范，君臣都能遵守，便唤作“治”，反之就是所谓“乱”。但在一切重要决断都由君主或者“挟天子以令诸侯”的僭主权臣作出的情形不变的中世纪，乱源总是来自受约束最少的统治极峰，因此就有一批奉旨说话的谏臣会向他们指出忠告，请求他们的言行放规矩些，免得触发矛盾而酿成变乱。魏徵就是享有奉旨说话特权的大臣。他不甘心尸位素餐，敢于利用这一特权向唐太宗面折廷争，在中世纪的确难得。但他的所谓犯颜直谏，难道不是受到统治集团内部民主规范的保护么？难道不是受到他与唐太宗是儿女亲家的特殊关系的保护么？至于唐太宗，能让魏徵说话，甚至能忍耐魏徵借当面提意见对他进行捉弄[注]，在中世纪帝王里更

属难得。但他的所谓虚己纳谏，难道是真诚的么？否则，他为什么会因魏徵说话太多而私下怒冲冲发誓要“杀此田舍翁”？他为什么因为一件小事而报复死者，命人推倒自己亲自书写的魏徵墓碑？唐太宗是被周边诸国诸族君主共同推尊为“天可汗”的。贞观年间也确属中国中世纪对于“四夷”最开放的时代。然而这位世界君主同他的最正直的大臣之间，民主关系也不过如此。而这一先例居然超越时代，具有民主作风的普遍品格，不同样令人深思么？

023

君主专制，作为一种政治体制，犹如长在中世纪社会关系的躯体上面的一颗脑袋。从秦朝末年到清朝中叶，二千年间，它曾经屡次被造反的农民所打烂，也曾经一再被入侵的“蛮族”所尝试置换。因此而造成的周期性无政府状态，或者导致频发性前封建体制的复归，在当时都曾使忧国之士吃惊与呻吟，似乎固有的脑袋从此失落。岂知它却好比《西游记》里那个牛魔王的脑袋，即使一再被割掉，仍然会从腔子里再长出一颗来。在中世纪的历史上，既不乏深受君主专制迫害的农民奋起革命并取得或局部取得成功的例证，也不乏保留古老民主习俗的少数民族入主中原并维护自己体制的例证，但还找不到那样的例证，就是受害者没有采取害己者的政体，征服者不曾接过被征服者的制度。乞丐僧人朱元璋造反成功，厉行君主专制远胜于宋元王朝；三家村小学教师洪秀全率领农民手工业者起来革清朝的命，才取得半壁江山，便很快忘记了自己信奉的“上帝面前人人平等”的教义，在石头城里用新名称恢复旧制度。至于征服者顽强保护本族政治文化体制，最终却把被自己所取代的胜朝体制当作完美的模式，例证也毋需远举，清朝便是。可见，除非中世纪的社会关系已经发生质变，也即旧躯体已经或是濒临死亡，否则君主专制政体，也许会被整容，也许会有局部更新，却不可能完全的革除旧貌，换成新颜。

024

正因如此，前面说到的君主专制的规范，其实只是中世纪社会关系规范的集中表现。我同意侯外庐教授的分析，中国的封建社会，发展到8世纪中叶“安史之乱”前夜，即所谓盛唐时代，已经到达自己的上行阶段的最高点，往后便是下行阶段。在这里，我可以从文化史角度补充一点论证，那就是中国封建制度的法典化过程，也正是在8世纪初告一段落。封建制度的法典化，实际上就是中世纪君主专制体制规范化的法律形式。这是个长而又长的过程，但从初唐到盛唐的将近百年间基本定型。定型的标志呢？便是那时代相继制定的三部法典：《唐律疏议》，刑法与民法的法典和它的同样具有法律效力的官方诠释；《大唐六典》，政府组织法和兼有各类制度法规的法典；《大唐开元礼》，以“五礼”为形式而内容具有浓烈宗教性的文化法典。这三部法典，几乎囊括了在君主专制体制下统治阶级的社会规范的一切方面，因而在社会关系没有出现重大变化以前，它们的基本原则和大多数具体规定，被一代又一代的中世纪统治者袭用，就不令人奇怪。直到明清，无论刑法、民法、政府组织法，还是宗教的文化的立法，都沿袭了这三部法典而在具体法规上略有更张，同样不令人奇怪。令人奇怪的是中国的中世纪下行阶段竟然延续了那么长久，在一千年以上。当然，法典的保守性格，使它所体现的事物凝固方面，在解冻发生以后很久，仍然会作为规范的法律形式而继续存在，因而不能据此判定中世纪下行阶段的终点。但假定三部法典的约束效力，在16世纪便开始失灵，那么它的原则和规定也已适用八百年之久。八百年不变的天下，除了用“长期停滞”四字形容，还能找到更恰当的说明吗？

025

不过我们必须对于术语的涵盖面加以限制。所谓长期停滞，在我看来只适用于形容中世纪后半期的政治体制，而不完全适用于社会关系的结构。事实上，中唐以后，体现君主专制的中央集权削弱，而以藩镇割据为形式的地方分权增强，未必如一般历史著作所谴责的，是件莫大的坏事。中国自秦朝以后便强调统一。统一的好处很大，最大的好处是国

内战争少了，区域间民族间的交往方便了，社会比较安定，有利于人们的生产和生活。但统一于君主专制，那反面便是统死。无论经济发展还是文化演化，地区差异都是客观存在。这种空间差异，不仅出于环境条件不同，而且体现时间差异即社会发展的程度不同。用政治干预的手段，自上而下强求统一，结果呢？经济文化的空间差异和时间差异非但不能泯灭，反而妨碍整个社会的发展。例如长江中下游地区，特别是下游的江南地区，自东晋南朝以后便是全国的经济重心，在唐宋间更成为全国的文化重心。然而从隋朝重新统一以后，除了宋金对峙和明朝初年的短暂岁月以外，政治重心越来越向北部移动，因而形成落后的北方统治先进的南方的畸形统一。别的不说，单是明清奠都北京的五百年间，两代帝国政府的财政收入，包括粮食税、手工业税和商业税，大半都出自江南，而明清之际的田赋即征取实物的粮食税，百分之六十以上来自江南的苏松二府。以苏南、浙东北和皖南为主的江南地区，土地面积仅占清朝全盛时期全国土地面积的不足百分之一，而苏州、松江二府更小，却要从经济上支撑整个帝国政府。这一方面显示江南特别是长江下游三角洲以南部分，社会经济如何发达；另一方面又显示过度的君主专制的中央集权，如何尽量榨取经济富庶地区，来维持皇室、贵族的奢华，帝国政府和军队的庞大开支。这样的矛盾，就使中世纪地方力量的强盛，也即对专制政体的离心力增强，未必都是坏事。它将打破非经济力量强制造成的平衡，促使社会结构由静态向动态转变，也迫令帝国政府为了增强向心力而实行局部的制度更新。因而，承认中世纪后期政治结构长期停滞，不等于否认社会结构没有变化。将长期停滞的原因归诸中国封建社会具有一种超稳定结构，很难经受住历史事实的验证。

026

与君主专制相联系的一大问题，便是中世纪有没有独立的人。难道这也会成问题吗？在中世纪的欧洲，的确看不见独立的人，看见的是农奴和领主，陪臣和诸侯，俗人和牧师，都处在相互依赖的状态中间。如马克思所说，在那里，“物质生产的社会关系以及在其上建立的各个生

活领域，都以人身的依赖作为特征”[注]。但在中世纪的中国，尤其在中世纪后期的中国，情形便不尽相同。除少数民族以外，农奴制很早便趋于消亡，封邦建国的世袭贵族，也很早不再享有古代封君那种统治全权。所谓超经济的强制，更多由行政的和血统的双重桎梏来体现。但中世纪后期日益严密的文官制度，使各级政府首领都由皇帝直接任命的官员担任，这类父母官既受任期限制，又需回避本籍，还被地方士绅牵制，其权力远逊于古代一个小小的百里侯。宗族或家族的长老，固然享有类似氏族酋长的权威，但其权威的大小，并不完全取决于辈分、年纪和经验，更主要是取决于本人的财产多少和功名有无。至于宗教，除了少数民族和部分外来宗教信徒外，中世纪人大部分没有固定信仰，或者说没有纯一的信仰，即如朱熹那样竭力排斥异端的“道统传人”，暗中还是迷恋和尚道士那套说教，说明他并不诚意皈依孔孟教义。因此，倘用欧洲中世纪的人身依附关系的模式，来套裁中国中世纪的社会关系，便会大为凿枘。

027

这就是说，与欧洲的黑暗的中世纪相比照，中国中世纪的人身依附关系，没有那么凝固化，没有那么一望可知。原因呢？当然很复杂。在中国，既然从很早时候起，土地便可买卖，财产便可均分，功名也能求得，门第也能升降，特权取决于官运，身价取决于君恩，那么在中世纪的人与人之间，好似彼此平等，都有角逐权力与财富的均等机会，又有什么奇怪？但不值得奇怪的只是现象，而且只是浮面现象。透过这浮面现象，往深层追究，便可发现事情并非如此。依照中世纪的习惯，“民”分四类，即士农工商。在“四民”中间，能够通过国家考试而实现社会地位浮动的，唯有居首的士。所谓士，据汉朝的官方定义，指通古今、辨能否、能任事之人，用近代的话说，就是通晓历史、明白是非、会干实事的知识分子。这样的人，本来只占“四民”的少数，而在中世纪，为取得士的资格，必须通过政府举行的统考。统考分成几个级别，最低限度需通过省教育长官主持的府考，才能取得俗称秀才的生员

资格，才能名列士林。愈往上，考试愈难，淘汰愈多，到进士这一级，侥幸中试的每三年不过一二百人。他们占全国的士或候补之士总数的多少？千分之几，还是万分之几？我不知道。但我知道，能侥幸得到这样的机会，而成为所谓文化精英，只占“四民”的很小一个比例。拿这很小一个比例，去概括全部人际关系，并由此得出结论，说是中国中世纪的人身依附关系薄弱乃至不存在，至少是没有注意事物的数量与质量的相关度。

028

清末民初的章太炎，便在这方面栽过筋斗。然而，在他以后，出现的问题却是反向的，就是趋向于无视上述比例。是的，这个比例很小，但它存在着。既然它存在着，在中世纪晚期又延续了那么久，无疑其中有某种道理在。我们不是爱说纲举目张么？纲者，网之大绳也，《尚书》就有“若网在纲，有条而不紊”的说法，可见这个比喻多么古老。“能近取譬”，古老的比喻至今仍被感到新鲜，当然可以引来说明某种古老而新鲜的道理。那是怎样的道理呢？就是纲在网中所占的比例虽小，却能牵引全网，而网的细目所占的比例虽大，牵动或扯破其中一目，未必能有损于全网。正如中世纪的君主专制，不是独夫专政，便是寡头统治，就人数来说在全国人口中占据的比例更加微小，但因其居于抓纲的地位，能够牵动笼罩于社会之上的整个封建网罟，谁能只问数量而忽视其存在呢？事实上，能够通过科举考试的愈来愈狭窄的通道，叩击权力与财富大门的士人，正是君主专制抓纲的见证。唐太宗看到首批新进士列队入朝谢恩，一时忘乎所以，脱口泄露天机：“天下英雄入吾彀中矣！”那批新进士才三十名，唐太宗却由这极少数人看到自己牢笼全国知识分子的政策已获成功。不过，唐太宗和他的后继者，聪明也实在有限，因为他们没有料到，当他们将“学而优则仕”的古老经义，同一种貌似平等的考试制度联结在一起的时候，也就为自己努力守护的现状，准备了破坏性因素。

029

不是么？中世纪前期，虽然君主专制通过中央集权的形式，不断打击血统贵族和地方豪强（也是借助血统联系的宗族或家族首领），但在君主的合法性也只靠血统才能获得承认的情形下，血统贵族的政治特权便不可能消除。魏晋以后的“九品中正”制度，立格首重家世族望，实为保障门阀贵族做官的世袭特权，那是历史已有定论的。隋唐统一，南方士族丧失了大部分凭借血统参政的特权，但北朝大姓的特权延续下来了。唐太宗虽借《氏族志》事件，挫抑过老贵族们，直接目的却无非在于迫使他们承认皇室新贵的血统更高贵，就是说要求承认权势大小与血统贵贱应该成正比。意外的是，他恢复科举制，尽管主观目的不过是牢笼出身寒素的能干士人，也真的奏效了，从长期效应看却恰好相反。唐初选拔官员的考试分六科，与进士科并重的是明经科。因为北方崔卢李郑诸大姓，都号称“经学世家”，即以文化程度来显示血统高贵，所以明经科便是保证世族子弟参政特权的制度。岂知特权之所以为“特”权，便是独一无二的缘故。如果允许另一种权力觊觎者与之公开竞争，那么特权便只能恢复它最原始的涵义，即作为祭神牺牲的权利。那些古老世族的子弟，养尊处优，菽麦不辨，当然不可能同寒门子弟在才智方面进行竞争。于是，不过一个世纪，进士科便胜过明经科，“三十老明经，五十少进士”，卑庶士人在竞争中占了绝对优势。中了进士，便官运亨通。连古老阀阅的世家大族，也无力抵抗进士科前景的诱惑。唐玄宗时代，新进士的曲江宴，成为老贵族选取女婿的最好时机，便是证明。文化程度的高低，不再取决于血统，而是取决于个人素养。同时，通过法定途径，证明自己有能力参政，而一旦取中，便可能成为部长或省长州长的候补人。这个事实本身，便是对单凭血统取得特权的一种否定。

030

毫无疑问，君主专制不仅不能消灭血统贵族，反而总在不断制造新的血统贵族，每朝每代都有一批功臣姻戚获得世爵，便是明证。但同样

毫无疑问，在中世纪晚期，除君权外，血统与权力的联系，总的在趋向于松弛。两宋和明朝，即使皇亲国戚，如果没有文官职务，要想谋其政，也会被看作不合法，这不必说了。就是辽金元清诸朝，由于少数民族的制度传统，开初无不出现贵人政治复辟的局面，其后却无不重新发展成文官政治。为了避免大权旁落，契丹、女真、蒙古和满洲(注)的贵族们，全都曾经殚精竭虑，在一切方面设置藩篱。清朝帝王贵族在这方面的措置尤其周密，八旗驻防，双轨设官，堂子议政，满名封爵，强迫薙发易服，禁止满汉通婚，不准旗人弃武，严防汉人怀旧，凡此种种，近于种族隔离，同时也近于强令汉人满化。效应呢？当然有，辛亥革命前后无数起的辫子风波，衍圣公府的特创名菜"满汉全席"，就是移汉风以就满俗的成功例证。更成功的例证，还有士气民心受到前所未有的摧伤。几乎笼罩了整个18世纪的文字狱恐怖感如此强烈，致使那以后，连乡镇茶馆都贴告白警告人们"莫谈国事"。然而，清朝贵族的根本目标达到了么？很不幸，驻足全国要地的八旗马队，很快便重蹈鲜卑贵族创立的府兵覆辙，腐化涣散得不能作战，迫使帝国政府不得不依靠汉人组成的绿营、团练，才能镇压造反的农民；武夫或纨绔出身的满洲大吏，尽管都凌驾于同列汉官之上，却大都只在胡作非为或尸位素餐方面显示才智，最终都成为科举出身的文官或经验丰富的吏书的傀儡。总之，一切保全贵人政治的措置，统统都走向了贵人主观意向的反面。

031

清帝国是保存中世纪统治形式的最后一个权力结构。目的会使手段正常化？目的不能使手段正常化？十五年前日本社会活动家池田大作和英国历史学家汤因比，在著名的"展望二十一世纪"的对话录里，提出的这两个相反命题，据我看来都不能适用于解答清朝历史。虽然，我比较欣赏汤因比的看法："出发点错了，就绝不会达到正确的终点。"可是，汤因比以为出发点和归宿，最终会取得一致，就是说有怎样的动机便必定有怎样的效果，所谓"种玫瑰者得花，种蒺藜者得刺"，在我看来却不见得。清朝历史便提供了相反的例证，而且是并非独一无二的例证。清

朝开国初期的统治者，包括比较开明的多尔衮、顺治和康熙，比较顽固的鳌拜集团和雍正，他们都认为，只要依靠权力使整个满洲旗人都继续靠劫掠为生，便可稳定帝王贵族的生存基础。岂知长远效果正好同短视的功利主义相反。他们或规定或重申，驻防旗人不得越出防区另行谋生，得到的效应不是八旗子弟继承祖宗遗风，好勇尚武，临危授命，为劫掠而敢牺牲；相反，得到的效应却是整个满洲成为寄生民族，上层贵族依靠剥削所得为生，下层旗人靠剥削余沥存活；普遍的腐化、懒惰、无能和阿Q精神，支配了从旗主到旗奴的一个少数民族，恰如后来马克思所形容的，压迫其他民族的民族是最不自由的。在这里，手段使目的法律化即正常化，手段又使目的异己化即反常化。这是矛盾，却是事实。

032

上面已经道及雍正。这位清朝入关后的第三代皇帝，在位时间只有十三年（1722—1735）。但同他各自在位一轮甲子或一轮甲子以上的父皇和儿皇相比，这个皇帝的思想行为，更加引人注目。他的故事太多，以至于历史学家难以缕述辨析，而通俗小说作者又很乐意编造“血滴子”之类的怪诞故事，去满足一般读者听众的好奇心。不过，在真真假假的众多传闻中间，有一点是无可怀疑的，那就是他在康熙晚年争夺储君地位的诸皇子里，属于一匹黑马。康熙突然去世，突然由雍正根据“遗诏”继承帝位，都令举国上下大吃一惊。由此生出种种谣传，或说他临危弑父，或说他篡改遗嘱，或说他还有更多的悖德逆伦罪行。但无论如何，他做了皇帝，并且毫不犹豫地运用独裁权力来巩固独裁地位。手段也是够恶辣的，不管是谁，兄弟、外戚、姻亲、功臣、争储的对头、翊戴的勋旧、在位的臣僚、在野的士民，只要他认为于自己有妨碍，便立刻下手铲除，杀关管流贬，不问有无证据，务求斩草除根。他扫荡的范围，主要是属于八旗的宗室和大小贵族。这进一步冲击了贵人政治，改进了文官制度，也革除了康熙晚年的不少积弊，都是事实。但能因此而否认他的出发点不是卑劣的情欲么？能因此而辩护他的个人独

裁行径么？“恶”的动机，可能取得“善”的效果，但不能因为客观历史作用来肯定独裁者的卑劣心理，否则必定堕入辩护论的泥沼。

033

与雍正同时代的意大利历史哲学家维科，便在这里陷入过泥沼。正好在雍正三年（1725），当雍正为强化君主独裁而对自己的政敌和功臣两面开弓的时候，维科在地球那一面出版了他的名著《新科学》第一版注，对君主独裁制作了充分的肯定。维科认为，历史上有过三种政体，神的、英雄的或贵族专政的以及人道的，而君主独裁政体与民众自由体制同属于第三种，即人道的政体。理由呢？维科的逻辑是，人道的政体基于在法律下面人人都被看成是平等的原则，因为人人在他们的城市里都生来就是自由的：“独裁的君主使全体臣民在法律面前人人平等，而且把全部武装力量都掌握在自己手里，他们就可使自己在民政方面居优越地位。”维科的结论是，“因此，君主独裁制是理性充分发达时最能适应人性的一种政府形式。”维科的逻辑，自有其历史的理由，因为在欧洲，君主专制曾是引导各国走出黑暗的中世纪的一种过渡性力量，所以是必要的。但君主独裁制的这种客观作用，难道能说是独裁君主代表理性、适应人性的证明么？假如真是这样，那么中国中世纪那些在独裁方面都曾打破历史纪录的专制皇帝，从秦始皇到雍正，便都可称作人道主义者了。可惜，维科虽然通过耶稣会传教士的著作研究过中国历史，却全然不信传教士关于中国的描述，干脆把清朝统治下的中国比作“一间小黑屋”，把孔子的哲学说成“全是凡俗伦理”。否则他也漂洋过海，跑到中国来，单是向雍正献上这段关于君主独裁合乎人道的颂词，便可赢得雍正的重赏，不至于终生贫困了。

034

在维科的《新科学》出版后三十年，“日内瓦公民”卢梭写出了他的名著《论人类不平等的起源和基础》注。他有没有读过维科的书？我不

了解。但他反对霍布斯在《利维坦》替暴君政治辩护的意见，则是显然的。他也显然看过耶稣会士关于中国的描述，却既不像伏尔泰那样笃信，也不像维科那样不信，而是抱着存疑的态度，只在此书一条附注里说道："中国好像已被耶稣会教士们很缜密地观察过。"然而此书关于君主独裁制度的猛烈抨击，却不仅在反对霍布斯或维科，同时也好像在指着当时的中国。就引恩格斯引用过的那段话吧。与维科一样，卢梭也认为在专制暴君面前人人是平等的。但卢梭的逻辑与维科正好相反。"这里是不平等的顶点，这是封闭一个圆圈的终极点，它和我们所由之出发的起点相遇。在这里一切个人之所以是平等的，正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律；君主除了他自己的欲望以外，没有别的规则。"谁的逻辑更符合中世纪君主专制的实相？维科、霍布斯，还是卢梭？晚清的革命民主派早用实践作出回答了。他们在如潮水般涌入中国的各种西方道理中间，不约而同都看中了卢梭，因而全变成了"天赋人权"论的热情信徒。这难道还不说明问题么？

035

晚清那些年轻的天赋人权论者，都理解卢梭么？不然。他们中间有不少人，仅从日文转译的西书中得知卢梭。照他们看来，既然君主专制是人类不平等的祸首，那么只要搬掉这块大石头，"天赋人权"不就可以恢复，国家进化不就可以实现？这就是当时盛行的"清朝一倒，万事自好"梦想的推理由来。这个梦想，激励着他们为推翻清朝专制制度而战斗。可是，当辛亥革命终于把清朝皇帝变成紫禁城的囚徒以后，冷酷的现实也击破了诗意的梦想。天赋人权在哪里？民主共和在哪里？"无量金钱无量血，可怜换得假共和。"但这能怪卢梭么？暴君政治可以"在共和国的废墟上建立起它的统治"，"在这最后一次变化以前的时期，必然是一个骚乱和灾难的时期"，不正是卢梭的话，不正是活像在给"中华民国"的命运作预言么？人们习惯于将皇帝等同于专制，因为到本世纪初为止，人们只知道君主独裁这样一种中世纪专制政治形式。而民国史却提供了一个反证，证明中世纪式的独裁统治，同皇帝名号没有必然的因

果联系。事实上，秦始皇就是先建立独裁统治，再创制“皇帝”名称的。因此，问题不在于有没有皇帝名号，而在于中世纪的社会得到彻底改造没有。在这方面，不仅卢梭，即使是替君主专制辩护过的维科、霍布斯等，都留下过有益的启示。比如维科引用塔西佗的《历史》关于君主独裁政体在罗马如何次第实现的叙述以后，得出结论说，因为公民们在自由政体下都寻求私利，多半不再关心公共事务，乃至对皇帝独断专行漠不关心，对政治好像外来人的事一样茫然无知，“就有必要由独裁君主们以自己的人身来撑持和代表这样的公民们”。不必指出马克思称道过维科的这类分析，单看清末民初的历史，这一分析不也活像在给中国作预言么？

036

“公民们在自己的祖国里却变成了外来人。”维科描述的这一现象，在清朝统治下的中国，表现得如此明显，曾使年轻的鲁迅受到莫大震撼，由此决定弃医学文，那是大家都知道的。但这一现象，始于何时，怎样发生的？假如单从观念来源追究，难免又要碰撞孔丘孔夫子。他的遗训“不在其位，不谋其政”，给后来寻求个人安全而又怀有负罪感的士人多大的心理安慰，历史例证俯拾即是。但并非所有的士人都相信这条遗训。东汉的“党锢”人物，两宋的太学生运动参与者，晚明的东南党社成员，清初的抵抗运动人士，都是反证。农工商三民呢？农民手工业者很少有机会表达自己的政见，属于所谓沉默的多数，但由历史学家偶尔记录他们被迫拿起武器反抗独裁统治时候的言论来看，从秦末到明末期间，也决非对国事漠不关心。至于商人，尽管常蒙见利忘义的讥诮，但从秦始皇要同经商的富孀拉关系，到明代商人经常用经济力量表示支持或反对政府，都证明他们也不一贯对政治好像自居为外来人一样。然而正当中国面临走出中世纪的时候，即18世纪和19世纪前期，士风民俗似乎变了，变得真好像对政治漠不关心。士的上层明白分成两部分，一部分讲理学，仿佛积极替清朝统治者帮忙，如李光地、熊赐履辈，但恰如他们的主子所讥，都是钻营富贵的假道学；一部分讲汉学，潜心考据，

如惠栋、戴震、钱大昕辈，但也如章太炎所说，那是对清朝愚民政策的消极反应，“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”。那些文士，如桐城派、阳湖派，虽然标榜做学问不拘汉宋门户，其实作文讲“义法”，不是捧程朱，便是拟三苏，政治倾向也多半属于假道学之流。商人也似乎真的见利忘义了。特别是大商人，利用政府大开卖官鬻爵门路的机会，捐班行贿，以官护商，靠包揽专卖、盗窃国库等手段发财，多半只能称作社会蠹虫，与同时代法国第三等级中那些敢于对抗特权等级的资产者正好相反。农民手工业者仍是潜在的革命力量，然而那两个世纪，一切起义或暴动无不用宗教形式出现，仿佛只有借重宗教作纽带才能集结群众，包括著名的太平天国革命。如17世纪前期李自成那样，直接控诉苛政来激发群众反对专制政府的情绪，在这时没有一次较大的农民起义再重演过。起作用的是异教乃至原始迷信，表明受压迫最重的农民手工业者的觉悟水准已比先辈大大降低。怎么会出现这样的现象？难道列宁所称的“政治冷淡症”，那时在中国已成流行病？

037

其实，上面的比照已经说明，那种对政治的普遍冷漠，原因不应到遥远的先哲格言遗训中去寻求。在文盲半文盲占绝对多数的中世纪，人们可以不知道诗云子曰之类的道理，却不可以不知近在身边的种种事物有哪些可能危害自己的生存。当专制者制造政治恐怖来迫使人们噤声的时候，除了极少数享有奉旨说话特权的所谓言官以外，连厕身于治人者行列的“君子”，也都战战兢兢地“思不出其位”，何况只有受治资格的“小人”“野人”！政治冷淡症正是恐怖政治的女儿。中世纪不乏制造恐怖气氛的好手。太远的不说，就说清朝头几个皇帝都极佩服的明太祖、明成祖父子。他们虽然都是不学的草包，却都是有术的皇帝，特别善于制造政治恐怖。流氓出身的明太祖，学流氓先辈汉高祖的样，在晚年大杀功臣，两个大案便株连几万人，那是大家知道的。就是他发明的惩治贪官办法，活活剥皮，塞入乱草，挂在衙门口长期示众，也够令人恐怖的，致使六百多年后的江南农村还拿“剥皮揎草”作为刻毒咒人的习语。

明成祖起兵叛乱，夺了侄儿的帝位不算，将父亲安排辅佐侄儿而拒绝降他的大臣们统统处死不算，还想出折磨他们妻女的毒计，给每人安排一二十名壮汉昼夜轮奸，作为对忠臣孝子的报偿。不过这对父子的文化程度到底太低，因而制造有形的恐怖颇为拿手，制造无形的恐怖还不甚在行。尽管他们都相当起劲地推崇朱熹，用的办法还是那一套，谁敢非议朱子便捉拿来枷号示众。能辱其身而不能诛其心，其实是大悖孔子朱熹遗训的。结果，他们死了，他们那些连朱熹注《四书》也不耐烦读完的纨绔子孙继位了，发展厂卫特务统治还行，对付精神世界的问题则更不行。在这方面，同三百年后的雍正、乾隆相形，要逊色得多。

038

雍正、乾隆父子，虽然是满洲人，但对传统文化，尤其是种种统治术，都相当谙熟。单看他们都能写一笔好字，诌几句歪诗，能就经书里面的几个问题同学者对话，便知他们的汉宋文化功底都比明太祖父子略高一筹。那么心态呢？可就不如了。这对父子的猜忌、冷酷、残忍、虚伪，也在明太祖父子之上。原因无它，在于他们时刻不忘自己首先是压迫民族的首领，其次才是统一帝国的君主。作为前者，他们对汉宋文化了解越多，就越担忧被汉人同化，也就越发要严分满汉。作为后者，他们对统治术越精通，就越善于运用独裁权力，也就越有能力搞政治恐怖，更其是无形的恐怖。

039

雍正如何对付政敌或“功狗”，以往史学家已有不少考证，尤以孟森的考证，最能显示他的权术实相。《红楼梦》里王熙凤描述贾府那班管家奶奶的“全挂子本事”，同雍正的机巧权术相比，远不止是小巫见大巫。雍正处置他的似有野心的兄弟，或者处置他的与谋夺嫡的功臣，都是委以重任，故出难题，令惩私党，诱犯过失，迫其认错，当众羞辱，阳示宽宥，阴行伺察，抓住把柄，交付法司，罗织罪状，置诸“十恶”，

假充仁慈，从严发落。简单地说，就是先举之上天，再按之入地。他将自己的异母弟允禩、允禟，改名为阿其那、塞思黑，即满语的“狗”“猪”，怎不令人联想到明成祖对付前朝忠臣铁良等的手段？他用似有非有的九十二条罪状迫使年羹尧自杀，还在其死前传谕在狱的年羹尧，逼其为保全家属首领而承认这样处死是“从宽”发落，又怎不令人想到他比明成祖更虚伪，或者说更像阴谋家？

040

但这样造成的还是有形的恐怖。在打击政敌和烹杀功狗的同时，雍正没有忘记斜视朝野间的士人。他尽管头脑中充塞着萨满教、喇嘛教及和尚道士之类迷信，却如乃父康熙一样，懂得“以汉制汉”，理学是极有用的工具。看来他对朱熹学说颇有心得，因为他有两条用得特别娴熟，一是杀人必以“理”，二是“以其人之道还治其人之身”。汪景祺是雍正间文字狱的头一名牺牲。此人怎样被讲“理”的雍正处死，本书有另文讨论。其次是翰林侍讲钱名世。此人乃当时文坛名人，仅因依照那时文人陋习，赠诗给声势显赫的年羹尧，便被雍正判作“以文词谄谀奸恶”。被罢官并押回原籍管制不算，雍正还亲书“名教罪人”四字，命地方官制成匾额挂在钱宅门首，同时还命令举人进士出身的政府官员，每人都必须向皇帝呈交一篇痛骂钱名世的诗文，“以儆顽邪，并使天下读书人知所儆厉”。雍正自称这是“以文词为国法，示人臣之炯戒”。其实，全国的知识分子，在朝的或在野的，受到的严厉警告何止于此！浙江道监察御史谢济世告了浙江巡抚田文镜一状，说这位省军政首脑贪赃枉法。这本是言官的职权，可谓在其位而谋其政，很忠于皇帝的。岂知雍正览摺大怒：“田文镜秉公持正。贪赃坏法之事，朕可保其必无。谢济世于天下督抚中，独参田文镜，不知是何心胸？”原来田文镜是雍正派遣到江南地区的特务头子，任务就是监视文官文士，即使贪赃受贿，以权谋私，只要忠君，又有何妨？汉高祖听到萧何清廉自守便不放心，看到萧何被控贪赃枉法便大开心，个中隐曲岂可不知？不幸谢济世忘掉了，于是便因忠于职守而被革职拿问，于是便被法外用刑审出犯有“注释《大

学》，毁谤程朱”的思想罪而被判死罪。同时被判死罪的还有广西举人陆生楠。他不但犯有思想罪，所著《通鉴论》用孔夫子“《春秋》诛心”的笔法，批评秦始皇、汉武帝、隋炀帝搞独裁都出于私心，还赞美李泌论府兵，批评王安石不安分；他同时还犯有“同乡罪”，与谢济世同省，尽管没有证据表明与谢相识。于是雍正亲自判决：前一项乃在诅咒他，“借托古人之事幾，冀以泄一己不平之怨忿，肆无忌惮，至于此极也”；后一项可证其“平日必有”与谢某等结党之处。两名广西人被判死罪，且祸延全省在京官员和进士举人贡生等在京候补者，每个人都受到个别审查。

041

以上案件，迅速通报全国，已够让各级文官和通过文官资格考试的进士举人发抖了。但雍正觉得还不够，还必须整肃所有民间士人的思想。一个偶然的事件，触发了他的灵机，决定拿已死去四十年的吕留良做示众的首恶。吕留良也真有入选条件：他笃信朱熹，非异端之士；他是著名的时文选家，学做八股者大多念过他的选本；他入清后中过秀才却又自居明朝遗民，可以拿来充当既不忠于胜朝又不忠于本朝的典型；他和他的门徒留下大批诗文日记等书籍手稿，内中斥骂清朝、支持三藩的话很多，可以拿来作为存心叛逆的铁证；他的一个儿子在康熙时做过官又被牵连进谋叛案，可以拿来充当教子“以逆乱为家传”的铁证；他的时文选本内论及夷夏之防等思想启发了湖南一个私塾教师曾静忽萌怪念，写信劝说川陕总督岳钟琪拥兵反清，更是可拿来充当思想有罪的好教材；最后，他是浙江人，而自晚明便是士人党社运动重心的东南地区，向来是清朝政府文化政策由以出发的聚焦点，拿他示众更可获抓住要害之益。于是雍正破例亲自充当大法官，提审曾静，同时兼充这个山村小学教师的辩护人，耐心诱导他扮演受害人角色，供认想造反完全是中了吕留良思想的毒，骂皇帝则是误信阿其那、塞思黑王府太监在充军途中散布的谣言。这一来，雍正便将叛逆思想和政敌行为，巧妙地联结起来了。无怪乎他那样得意，除了将吕留良剖棺戮尸，还不辞辛苦，亲

自将曾静口供即他同曾静的对话录以及自己关于此案的历次谕旨编定成书，取名《大义觉迷录》，刻制豪华版，颁布全国，命所有公私学校师生学习。那效应，当然有始料所不及的负面，比如此书将宫廷政治黑幕公开化，大悖家丑不可外扬的祖训，闹得好疑的中国人越发疑心皇帝力辩其无的秽德恶行乃属实有。但如孟森那样，据此负效应判断雍正用心即在辩护自己的弑父夺嫡行为，则未免知一不知二。其实，从雍正到乾隆，将文字狱公开化是一贯的。乾隆即位后下令收缴《大义觉迷录》，不过是见到了它的负效应，但对雍正每兴大狱，都把始末公诸于众的做法，则照办不误。每次大狱都掀起一阵恐怖，首先吓倒的便是已做官和没做官的士绅，也使小民畏官长不如畏绅士的心态发生逆转，越发视国事为皇帝家事，对国家命运漠不关心，这不正是雍正、乾隆父子追求的正效应么？

042

乾隆很想成为古往今来最伟大的君主。他做皇帝六十年，做太上皇逾三年，也的确打破了多项历史纪录。一是专权时间的纪录，比乃祖康熙还多几年。二是挥霍国帑的纪录，单是“十全武功”的军费估计就超过白银一亿二千万两，平常养兵开支还不在内。三是吃喝玩乐的纪录，在位六十年里有二十四年外出旅游，五十个夏天去承德避暑打猎，当然每回都带上后宫前朝的妻妾大臣，单是到苏杭“南巡”六次，便花掉国库收入两千多万两，沿途官绅接驾的招待费更不知凡几；给母亲和自己做寿，场面之豪华和受礼之昂贵，都是前无古人，而登极五十年庆典摆设“千叟宴”，所请年过花甲的老客人便达三千，加上陪客陪同将近万人；至于以皇帝而宿娼嫖妓，连宋徽宗、明武宗也许都自叹勿如。四是纵容贪污的纪录，他晚年重用的权臣和珅，为相二十年，倒台时被抄没的财产，已估价的仅占四分之一弱，总值便有二亿二千余万两，怎能禁止无官不贪，无吏不污？五是假充斯文的纪录，此人活像《红楼梦》里的贾政，思想鄙陋酸臭却偏爱赋诗作文，尤其想压倒南宋赋诗万首的陆游，即位后已刊“御制诗”便多至四万二千余首，平均日产二首，当然是

古今天下第一，可惜没有一首乃至没有一联传世，或许因为他缺乏一名真有诗思的捉刀人。我们还可以将他破纪录的历史继续介绍下去，比如他打破了题写“到此一游”而玷污名胜古迹的纪录，打破了皇帝带头吹牛撒谎的纪录，打破了皇帝同老妻离婚理由最卑污的纪录，等等，这里不再说了。稗官野史，千奇百怪，虽不能信其必有，却不可证其必无。何况哪里有乾隆品题，即使是断垣枯井，也能身价百倍呢。

043

不过在乾隆君临中国期间，有几件大事，也可说是破纪录的，足以使他厕身于中世纪君主的不朽者名单。其一是从军事上到政治上基本完成了康熙以来巩固边疆统治秩序的过程，因而中国实现了前所未有的政治统一。其二是继续推行雍正以来限制对外贸易和外商入境的政策，贸易口岸在北方仅有时开时闭的恰克图，且为俄国人专设，在南方则仅留广州，乃英国商人及欧洲各国商人共同通行处，因而中国出现了前所未有的锁国状态。其三便是综合康熙、雍正两代的文化政策，织造所谓宽严并济的文网。前两件大事，不属于本文考察范围，后一件则不可不说。

044

1736年，二十五岁的乾隆举行登极大典后的次月，便下诏书说乃祖乃父治道都好，“臣下奉行不善”，闹出非宽纵即严刻的弊病，“朕恶刻薄之有害于民生，亦恶纵弛之有妨于国事”；他严斥臣下，“渐有错会朕旨，而趋于怠弛之意”。这就是他要实行的“中道”的基调。前述他的行为已经证明，他决不会因有害民生而有妨国事。萧一山《清代通史》缕述乾隆六次南巡之后，专门列表指出那些年黄河决口达二十次，于是评道：“康熙南巡，为治黄河，而乾隆南服无事，徒以数千百万之库帑，反复于海宁石塘之兴筑，于益何有？”真是书生见识！黄河水灾再大，不过涉及两省生灵，而皇帝赴海宁观潮，万一石塘不牢而失足落水，岂

非事关天下安危？明乎此理，便可知乾隆对于乃父严厉控制臣民思想的国策，是断断不肯放弃的，但对于乃祖示人以宽厚的形象，又是很羡慕的。鱼与熊掌都要，怎么办呢？不妨钓鱼烹鱼，而取熊掌充广告。只是内怀忮刻而外示仁义，过与不及的分寸不好掌握，而纨绔出身的骄奢淫泆本性，在乾纲独断时必定发展成天下莫予毒的恶习。乾隆初期，鄂尔泰、张廷玉当国，分理军民两政，各项措施遵守雍正旧贯。乾隆还在见习期，虽然满汉大臣的矛盾已闹得他很头疼，如他在谕旨中申斥的，“满洲则思依附鄂尔泰，汉人则思依附张廷玉”，但他本人大体上还算安静。等到鄂尔泰死了，张廷玉被迫退休，这时乾隆去掉了掣肘老臣，接着又取得征讨大金川和准噶尔部的胜利，臣下颂声大作，便日益放肆起来。他从未忘记自己的出身，越熟悉汉文化，越畏惧满人被汉人同化，使他失却独裁依托，因而在满汉问题上极度神经过敏。

045

“朕从不以语言文字罪人！”多么令人愉悦的声明，何况它出于乾隆六年（1741）九月丁亥上谕。倘以为这意味着言者无罪，那便错了。皇帝强调的是不罪人，没有许诺不罪思想。这道上谕恰是命令新任湖广总督，到任头一件事便是查明销毁谢济世注释的《四书》。因为新皇帝与乃父一样，都服膺乃祖训条，“从来读书学道之人，贵乎躬行实践，不在语言文字之间辨别异同”，何况康熙已将朱熹升到孔门十哲的享祭行列，尊崇为天下士人的准绳，而谢济世辈竟敢标新立异，岂非人心学术的大害！思想有罪，同满洲皇帝唱反调的思想更有罪，这就是乾隆从不以语言文字罪人的注脚。所以，著名学者杭世骏居然敢说皇帝用人内满外汉，便活该罢官去“奉旨买卖破铜烂铁”。江西生员刘震宇居然敢献策要求贬抑清朝祖宗崇拜的关羽的“武圣”封号祀典，便活该“即行处斩”。尤其是曾任翰林学士的胡中藻，居然敢同座主鄂尔泰之侄鄂昌平起平坐，诗酒唱和，害得满洲世仆、甘肃巡抚鄂昌写诗也称蒙古为“胡儿”，“忘本自诋”，不但思想有罪，人也有罪，非开杀戒不可。从此，“朕即国家”必以语言文字罪人。写诗用典，无非援古刺今；作文论

史，必定影古射今；记游叙景，当然比物犯上；研字原训，可能背逆谤君。寻章摘句，吹毛求疵；穿凿比附，诛意攻心；探头探脑，告密成风；疑神疑鬼，保官为上；过犹不及，文网日密；宁严勿弛，株连日众。仅原北平故宫博物院文献馆清理辑录的《清代文字狱档》，所收六十五起文字狱原始档案，乾隆一朝便有六十四起半。其中多起，不但可笑，而且可悯，比如想成为衍圣公的女婿，想恳求皇帝降诏与意中人结婚等，非但是中了才子佳人小说的毒蛊，而且有些是明显的精神病患者。但乾隆都认为有必须深究的政治居心，严令查办，以致从内阁首辅到县令差役，都总动员去处理此类芝麻小事，当然也置同期国家大事于不顾。不待说，这使稍有近代头脑的人，都不免疑心那时皇帝本人是否患了唤作妄想症的精神病。人所共知，雍正、乾隆两朝，正与法国路易十五、路易十六两朝同时。但情形正好倒过来。路易十五在位时长而能力有限，路易十六思除积弊而激起革命。中国则不然，雍正在位日短，但将公开的或潜在的政敌，全都打入地狱。而乾隆虽不如路易十六，却在继统后，既不愁国库空虚，又不惧政敌问鼎。因而，他那样夸大自己面临的威胁，到处搜索治罪靶子，惩罪重得那么可怕，在用大字眼解释不通之余，不该从他的文化心理和精神状态方面找找原因吗？

046

说起来难以置信，在清朝建立一百一十年后，这个帝国的首脑，还会那样严厉禁止自己的民族全体成员同占全国人口大多数的汉族实行文化交往，而手段又是那样落后，即不准读书，不准学习汉文汉语，不准学习骑射以外的知识，甚至不准同汉人交友应酬。这在中世纪任何一个少数民族统治时期，都是没有先例的。效应如何？已有历史证明。这个民族，最终还是衰落了，衰落到清朝未亡，“八旗子弟”已成寄生者的代称。但有一点不可忽视，即在整个清代，这个民族的成员，是帝国军队的嫡系成分，是帝国政府的官员主体。按照清朝政府组织法，政府各部侍郎以上高级官员，必须有半数是满人，并且班列同级汉官之上。按照清朝传统，地方总督和驻防大臣的全部，各省巡抚的半数，也必须由满

人担任，这个惯例在太平天国革命后才被打破。同时，中下级官员的选用，满人也享有优先权。由于历史的原因，满洲的文化程度本来就低，直到入关前不久才开始创制自己的民族文字。因此，在统治全国后，满洲从上层开始，越来越多的成员积极学习汉族文化——其实是千百年来各民族共同创造的文化，不仅是渴求改变本族文化落后面貌的表现，而且对改善政府和军队的文化结构有极大利益。但乾隆却申斥满人读书，是所谓“玩物丧志”“剽窃浮华”“居心日就险薄”“遂致古风日远，语言诞漫，渐成恶习”，三番五次下令严禁，通告八旗“务崇敦朴旧规，毋失先民矩矱”，就是说必须“以清语骑射为务”。他自然不止于申斥，还有措施，除抓住鄂昌那样的大臣严惩，在旗人中间制造反对全盘汉化的气氛而外，还向八旗上下保证，凡是不读书而骑射满语学得娴熟者，“朕自加录用，初不在其学文否也，即翰林等亦不过学习以备考试”。他还将这个原则拓广到汉族官员的铨叙方面，就是不问考试优劣，不计才能高下，不管政绩有无，凡籍贯是边远落后地区的官员就优先录用晋升，而江浙等省的文官则压制不予迁转提升。这一来，建立在文化基准上的全部文官制度，就名存实亡了。既然构成这个政权核心的高级官员，有半数是按照书读得越多越蠢的否定文化标准来选拔的，既然高级官员的另一半和中低级官员的大多数，只要通过八股考试以取得文官资格，便按照文化无用论的另外标准选拔晋升，那么自唐至明不断改造的那一整套文官考诠制度，还有什么用？当知识不再成为推动官员进取的一种力量的时候，那么各个层次的官员便会停止对知识的追求，这不是中世纪的通例么？当文化素养不再成为统治集团成员衡量人品的主要标准以后，那么连中世纪舆论也公认属于卑劣的行为方式，便会被普遍采用作为攫取权力、财富和社会地位的正当手段，这不是中世纪的常规么？自乾隆以后，帝国政府的腐化无能与日俱增，八旗军队从装备到作战技术都日趋落后，并且在乾隆死前便几乎已丧失战斗力。这同乾隆个人的文化心态和文化政策，能说没有关系么？

不待说，乾隆的个人意志，不能阻挡历史的进程。但这是指历史的总趋势而言。在中世纪，当最终决策权被君主个人所掌握，特别像雍正、乾隆那样，连内阁王公大臣会议也形同虚设，就是说连统治集团最高层次的那一小点“民主”也取消了，另立军机处来贯彻皇帝意志，那么这种独裁者意志便会发生莫大作用，至少在一个时期内影响乃至改变历史的行程。拙文《传统文化与文化传统》[注]曾经提出，人们习称的文化传统中那些畸形文化心态，是在雍正、乾隆二世所定型的。其实即使符合历史进程的文化发展，在那时也被迫不得不采取潜流的形式，才可以在独裁君主布下的文网下面取得生存权，所谓乾嘉汉学就是例证。此点我已有讨论[注]，兹不赘述。

048

令人感兴趣的，是雍正、乾隆父子都极力提倡道德，而且是朱熹一派理学家所说的道德。雍正以“理”杀人，早在乾隆间，戴震便以解说《孟子》的形式，予以隐晦的又是尖锐的批判，那是许多学者都注意到的。乾隆同乃父一样，绝对算不上有道德、讲道理的君主，然而偏爱提倡道德。他表面尊崇朱熹，其实在玩弄朱熹，只取朱熹那套伦理道德学说中于己有用的碎片。“满洲风俗，素以尊君亲上、朴诚忠敬为根本”；“夫满洲未经读书，素知尊君亲上之大义，即孔门以《诗》《书》垂教，亦必先以事君事父为重”。这就是乾隆的全部道德观。能够做到“尊君亲上”，便是有道德。照这个标准，和珅最有道德。也许，乾隆明知他弄权贪墨却宠眷不替，秘密正在于此。将这样的奴才道德作为衡量官员品德的尺度，便必定发生改写历史的问题。清初一批汉族大臣，被谴责为明朝的变节者，而被乾隆下令列入《贰臣传》，如陈名夏、冯铨、钱谦益等。但那是不调和的，没有陈名夏等的帮助，清朝能站稳脚跟吗？所以，从清朝的角度看，他们恰好是忠而获咎。结果，又是正如卢梭抨击暴君政治时所说的：“从这个时候起，无所谓品行和美德的问题了。因为凡是属于专制政治所统治的地方，谁也不能希望从忠贞中得

到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的，只要它一发令，便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德。”

049

就这样，曾经在中世纪后期起过统治作用的那些观念性东西，从价值尺度到道德规范，到18世纪就全被亵渎了、践踏了。而最大的亵渎者，正是宣称要守护它们的清朝君主。那么，它们的理论结晶，屡经明清统治者改制补缀的程朱理学，还能继续充当遏制思想的堤防吗？不要说别人，就是将朱熹升配孔门十哲之列的康熙，总爱大叫天理良心的雍正，一本正经宣称信守中庸之道的乾隆，便没有一个相信的。不过他们都以为，这道堤防不能起到遏制思想的作用，原因在于缺乏真能躬行践履的带头羊，因而他们时常斥责或讥讽“假道学”，正如他们总把黄河堤岸决口归咎于河道总督个人无能一样。真是人不行呢，还是理学本身就不行？从明初朱元璋把朱熹学说定为人人必须尊信的教义以后，历史反复证明，所谓理学只是中国走出中世纪的一种阻力。这种阻力有多大，当然需要认真研究。但从晚明到晚清，凡是关心救治时弊的人，凡是企求社会改革的人，有谁从朱熹那里汲取精神力量的呢？不但没有，相反无不对统治集团表彰理学和尊崇朱熹，投以怀疑、非难乃至憎嫌的眼光。原因无它，就在于它被当作了遏制思想的堤防。于是，冲破这道堤防，便成了世纪交替之际的文化冲突焦点。那是后话，这里不拟讨论。

050

从中世纪到近代的过渡，不是单从文化史角度能够说明的。它是一个过程，一个社会全面起变化的过程。这里没有讨论社会结构的变化，没有讨论政治机制的变化，没有讨论中国同外部世界关系的变化，没有讨论中国沦为半殖民地以后思想文化进程的畸变，没有讨论中国政治改革运动兴起以后新旧文化的冲突。诸如此类问题，假如从文化角度去观

察，或许也能有点不同的发现吧？将这些历史断想，缀合成篇，无非表示一个希望，就是我们对于从中世纪到近代的历史过渡的研究，可以从多种角度着眼，同时也应该从整体性着眼，而不要自己给自己在学术上设置种种界限。黑格尔说得好："正是当规定某物为极限时，就已经在超出这个极限了。"

1985年7月—1987年7月

---

1. 《资本论》第1卷初版序，郭大力、王亚南中译本，人民出版社1953年版，页Ⅹ。
2. 《（随感录）五十四》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，页344。
3. 参看《乙丙之际箸议》第七篇，周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1981年版，页270。
4. 参看《乙丙之际箸议》第九篇，周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1981年版，页274。
5. 《资本论》第1卷，郭大力、王亚南中译本，人民出版社1953年版，页25，脚注18。
6. 《资本论》第二版跋，郭大力、王亚南译本，人民出版社1965年版，页ⅩⅪ。
7. 联邦德国两位学者，G·洛特斯和W·台曼尔，最近以《西欧和中欧政治思想中的中国》为题，分工做了互相衔接的两篇论文（上篇1570-1750，下篇1750-1850），对此作了很好的历史考察。
8. 《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，中文版，页400。
9. 据《资治通鉴》，唐太宗某日正在搏弄一只心爱的鹞子，见魏徵来，急忙藏入怀中。魏徵明知此事，故意陈奏诸事，哓哓不休。等魏徵陈毕退出，那只鹞子已死于唐太宗怀中。
10. 前引《资本论》第1卷，页53。
11. 满洲是清朝统治者的自称。据人类学和民族学的研究，它是一个复杂的族群，涵盖以满族为主的不同民族，包括早在关外生活的汉人。述清史必须依此通称，以免混淆清朝统治族群与满族的区别。较详细的介绍，见《走出中世纪二集》首篇51则。
12. 见《维科自传》，朱光潜译《新科学》附录。以下引文均见此译本。
13. 据李常山译、东林校的商务印书馆"汉译世界学术名著丛书"本。
14. 《复旦学报》（哲学社会科学版），1987年第1期。
15. 见本书《十八世纪的汉学与西学》篇。

匪夷所思

——世纪更替中间的哲人怪想

涣有丘，匪夷所思。

《易·涣》

○徐光启

他向利玛窦问了西方政教，便想赴欧洲亲自考察一番。没有成行，那不是他的过错。假如他真去了，又回来了，中世纪晚期的思想史，会不会是另一种模样呢？

○李之藻

在17世纪早期的中国，他译介了亚里士多德的逻辑学。难道他已感到中国人的思维传统，不讲形式逻辑吗？没有人知道。我们只知道，《名理探》确实翻译出来了。

○刘献廷

他不想做官，却在全国各地乱跑。懂方言，又懂多种外语，声明他要从事语言比较。可惜，他只留下一部充满异想天开种种萌芽的《广阳杂记》，否则我们也许可以了解，他是否堪称比较语言学的中国鼻祖。

○潘平格

清初的这位小学教师，居然使大名士归庄一见就屈尊拜他做老师，而万斯同则一辩就服他的见识，累得黄宗羲亲撰洋洋数千言的长信给自

己的高足驳斥他的议论，大有视他为少正卯的意味。为什么？就因为他居然宣称“朱子道，陆子禅”，宋明以来那伙大儒无非是一群僧道。难怪黄宗羲最讨厌他，而吕留良也要反驳他，但半世纪后李塨仍然盛称他的《求仁录》，识见超过朱熹、陆九渊。

○张履祥

他虽然也是刘宗周的学生，却与同门黄宗羲相反，以为老师批评王守仁的话才算“粹言”。他的同乡吕留良佩服朱熹，无疑受他的直接影响。但他虽然被曾国藩等推崇为清初“传道”四大名儒之二，最高见识却是提倡耕读合一，想用否定劳动分工的方法来挽救士林颓风。然而他到底还得靠收徒讲学才能生活，可见这种主张行不通。

○陆世仪

在清初曾因同南明政权有瓜葛而遭过追捕的这位胜朝遗老，虽反对王学，却也怀疑朱学，但在清中叶，却被曾国藩等硬派充“传道”四大名儒之三。论者莫名其妙，议论纷纷，而不知他是桐城派开山方苞的“曾参”。雍正死了，乾隆要给自己的老子办丧事。方苞通过礼部尚书魏廷珍，建议恢复古丧礼，“闻者大骇”，害得魏尚书丢了官。方苞的设计便得自他。自命为桐城嫡传的曾国藩，怎会不抬举他呢？

○颜元

凡是读过《儒林外史》的人，都记得那里面描写的一位孝子，为了寻访父亲的尸骨而备尝艰险。那个有点丑化的形象，便是用他作为模特儿。但他读了《周礼》，便企图按照“儒以道得民”的种种规定，一一付诸实践。那是成天叫喊“躬行践履”的理学家们永远不想化为行动的。

○李塨

为了实践老师颜元做人必须表里如一的教导，他每天记日记，忠实地记下自己的言行，结果出现“昨夜与老妻敦伦一次”的记载。闻者无不大笑，然而非笑者敢像他那样“不欺暗室”吗？

○顾炎武

谁都知道他在明亡后坚持“反清”。但他的外甥“三徐”，个个在清朝任大官，不是尚书，便是宰相，而他也经常去外甥家做客。固然对外甥也有批评，但批评得最厉害的，却是不该将宴会延续到深夜，说是不合礼。于是，人们便不知他想的究竟是什么。

○黄宗羲

同顾炎武一样，他坚拒清朝统治者的聘请，不肯参加“博学鸿儒”科考试。但清修《明史》，他却异常关心，派了最好的学生万斯同去充当实际作者，还派了儿子黄百家去了解动向。据说，《明史》的体例，都由他最后裁定。他真心不同清朝合作吗？

○吕留良

一个湖南教书先生曾静，读了他的书，决定笃行，派弟子投书一个汉人总督，劝其举兵反清。雍正初这件轰动全国的大案，使他声名大振，在晚清被革命派尊作民族英雄。你道他的识见有多高？决不比他断了交的昔日密友黄宗羲更高，而且笃信朱熹关于严分夷夏之类理学说教。但他不甘于做遗民，居然想出用批点八股文做手段，向一般“识字秀才”宣传他的政治主张。结果，他死了四十年，他的《四书讲义》之类八股选本，仍在坊间畅销。终于使曾静读得着了迷，道是“明末皇帝该吕子做”。这一来，他怎么会不遭到剖棺戮尸的报应呢？

○王夫之

章太炎衡论晚明三大遗老，说是“季明之遗老，惟王而农为最清”。但看了他《自题墓石》，末署“有明遗臣行人王夫之”，却令人想到他的《永历实录》。曾经充当南明桂王政府外交官的他，当然不会不知道这个政府从上到下都皈依天主教，当然不会不知道掌握实权的皇太后以教名“玛利亚”著称，也当然不会不知道由玛利亚皇太后主持的御前会议，曾决议派庞太监赴梵蒂冈请求支援桂王政府。然而这一切，在“实录”中毫无踪影。他“最清”吗？

○顺治

大名福临，庙号清世祖，曾以他与董小宛的浪漫故事，赢得文学家的同情。这事已被史学家证明子虚乌有，虽然有煞风景，却无可奈何。然而文学家们却很少注意，这位皇帝最钦仰的顾问是西洋人汤若望，最迷恋的师父是禅宗大师木陈和尚，而他本人对儒学却毫无兴趣。

○陆陇其

清代从祀孔庙的头一个理学名臣。他成功的诀窍，就是首唱孔孟之道已被朱熹说尽，人们只消把朱熹的《四书集注》当作真理，句句照办就是了。这识见来自谁？吕留良！但他可没有吕留良那么傻，深知许多话可说而不可行。他拒绝吕留良不要仕清的劝告，便自比山涛，而暗示吕留良不妨做嵇康，让儿子做嵇绍。所以他做官后，口口声声要笃行朱子之道，然而大谈此道就是什么太极、理气。难怪他死后可由皇帝赏给陪孔孟程朱吃冷猪肉的殊荣，而吕留良则遭灭门恶报了。

○张伯行

“张伯行操守为天下清官第一”，这是康熙晚年对两江督抚争讼所下的断语。然而，他尽管受到康熙袒护，清官不清的丑闻却不断被揭露，闹得康熙只好同意让他罢官抵罪。他学识俱劣，偏好著书刻书，所辑

《正谊堂全书》即达五百余卷，而以二陆（陇其、世仪）道统传人自许。曾国藩等竟尊他是“传道”四儒殿军，令论者大惑。其实，只要看当年噶礼劾奏他如何庇护方苞，便已明其妙。

○施闰章

《聊斋志异》多次提到施愚山，那就是他的号。康熙间这位与宋琬齐名的诗人，所谓“南施北宋”，做过州县官，也做过翰林院侍讲，照例对清朝统治者是维护的。但他的《鸡鸣曲》，居然吟道：“长夜漫漫夜相续，啾啾人鬼同时哭。”他的《老女行》，居然不顾名教，代一位婢女问道：“主人欢乐夜未央，我独何辜宿空房？”

○陈梦雷

李光地的福建同乡，又是同年进士。他没想到，正当自己请假返乡之际，叛变的藩王耿精忠强迫他入幕府。他也没想到，自己力劝勿降耿精忠并密授蜡丸情报向皇帝请功的好友李光地，竟埋没己功，使自己遣戍关外，当了十六年的苦役犯。他更没想到，在自己被赦免回京并奉旨侍从皇三子诚亲王以后，埋头苦干了二十三年的一部数量达三千余卷的《汇编》，刚成书便被新即位的雍正帝夺去，改名《古今图书集成》行世，而自己却被再度追究四十多年前“附逆”的旧账，又一次被充军——其实是再次充当了宫廷阴谋的牺牲。五十年的坎坷，换得了一部卷帙空前的大类书，创造了世界图书史上的一大奇迹，值得吗？要看从什么角度去评估。

○杨文言

他被陈梦雷引进诚亲王府，又同陈梦雷一起因为是诚亲王的文学侍从而被雍正帝诬陷。但他精通西洋天文数学的名声，不仅由于康熙帝的称道而著称当世，更由于今本《数理精蕴》的结构源出于他而名垂青

史。权术是可怕的，然而权术到底要受历史的审判，即使玩它的是皇帝。

○毛奇龄

字大可的这位先生，是清朝经学史上一位怪人。他丝毫不相信儒家经典的神圣性，但当阎若璩做出《古文尚书疏证》以后，他却做出《古文尚书冤词》，甘为伪经辩护。他没有说明理由，但人们如果了解阎若璩生前曾是后来成为雍正皇帝的那位皇四子的座上客，也许会了解他故意逆反的真正理由。

○沙张白

不注意清朝诗歌的人，绝对想不到这位诗人在康熙六十年间的影响。他认定诗歌是“有韵之《春秋》”，便说明他旨在用诗歌评骘现实。他想同“诗圣”杜甫媲美，至少在艺术性上缺乏可比性。但作为“诗史”，他也许值得研究，“尔不见：中原连岁战争处，千里萧条无一树？”谁能想象这是描绘康熙盛世的景象呢？

○曾静

雍正亲自编定对他的审讯记录。在这份颁发全国的《大义觉迷录》里，他的形象被弄得如此可笑可怜，活像不知天高地厚的小丑。但雍正没料到，曾静的《知新录》，即他读吕留良书的札记，还有秘密传本。其中居然说：“人与夷狄无君臣之分”，居然说“皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做，甚者老奸巨猾，即谚所谓光棍也。”看了这类话，谁还相信雍正所录曾静供词不是伪造呢？

○袁枚

他的诗话，他的菜单，他的收女弟子，都大受注意。但他说“予于

经学少信多疑”，却罕有人注意。他真的多疑，说是岂止《古文尚书》可疑，《今文尚书》也可疑；岂止《周礼》可疑，《仪礼》《礼记》也可疑；岂止七十子所传六经可疑，连记孔子之言的《论语》也可疑。他还抨击“道统”，说那好比道士在神授炼丹诀窍。然而章学诚窃其见解，却骂他是无耻妄人。有人却附和，不懂！

○汪绂

这位景德镇磁窑工人出身的徽州学者，无学不窥，著述等身，堪称自学成才的先达。但人们常常忘记他的楷模是陆陇其。他死后，终于同江永的神主一起被供入紫阳书院，实现了陪朱熹共进祭肉的追求。但也终于不免被《四库提要》作者挖苦一通，说他的经学造诣至多可同陆陇其相比。婢学夫人，结局大抵如此。

○江永

清代汉学的皖派开山祖。后来其徒戴震名高于他，就鄙称之为“吾郡老儒江慎修”。但在皖派众多大师中，他却是唯一不讳言自己学问乃受“西学”启迪的人。开拓者的胸怀，往往比他的追随者们宽广得多，于此又见一例。

○戴震

他居然想“以理夺势”，向专制者讲孔孟真“理”，以制止他们“以意见杀人”。结果呢？乾隆皇帝注意到了，但不是注意他“体民之情，遂民之欲”的道理，而是用他论证程朱假“理”的看法，去讥笑那些不满于“以满驭汉”的人，都是“假道学”，并因此赏给他一个进士头衔，这就叫“以汉制汉”。

○纪昀

一个怪杰。主持编定的《四库全书总目》，在中世纪是最浩博的书目提要。但他本人仅留给后世一部说鬼谈怪的笔记。人们只注意那是《聊斋志异》的拙劣仿作，却不知那是把人间苦难化作因果报应，据痛苦化为谐谑的高明手段。

○赵翼

“江山代有才人出，各领风骚数百年。”已见于无数文章引用，都道是他反对复古。好的，“何如拥万卷，日与古人期”，怎么解释呢？《廿二史劄记》《陔余丛考》，不是他的著作么？

○钱大昕

据说他是为考证而考证的典型。就《廿二史考异》来看，确乎如此。但翻开《潜研堂文集》，见到他所谓秦桧非汉奸辨的文章，却不由得吃一大惊，难道他竟然把考据作为迎合清统治者心意的手段么？

○王鸣盛

他的《十七史商榷》《尚书考异》，当然是经史考证名作。但看到他的传记，说他每入有钱有势家，便作两手合搂姿势，说是搂回财气，还说贪污无所谓，传世的是书籍，这不由得令人大失敬意。原来他同后代某些文丐的想法，如出一辙。

○王白田

他用二十多年做成的《朱子年谱》，号称考订精核。然而，朱熹同禅僧往来，沉湎于炼丹术，化名“空同道士邹䜣”著《参同契考异》，公开诬陷同官妓相爱的旧友，诸如此类大有异端乃至性变态心理嫌疑的确凿事实，他不但忘记考订，还忘记著录。难怪行径相似的雍正帝对他大为赏识，特旨召见，破格提拔，还恩赐一套“朱子书”。

○蔡上翔

他以八十七岁高龄完成的《王荆公年谱考略》，竭力替七百多年前失败的改革家王安石雪谤。从此人们讲维新变法，都敢认王安石做先驱。但他著书的意向真在于此么？《考略》证明，他真正感兴趣的，倒在于替陆九渊至李绂之流的心学家雪谤，这些人都说过王安石好话，又都备受自命朱熹“正学”传人的道学家攻击。

○凌廷堪

他私淑戴震，又不满戴震。他认定与理学家辩论什么是“理”，毫无必要。他干脆宣称，理学即禅学，“阳明学亦考亭学”，唯有荀况的“礼”，才是圣学真谛，因而学者最高任务就是“校礼”。倘说清代汉学，变成礼学即荀学，那他堪称始作俑者。但是他又坚称天下学术随时必变，眼下既无真宋学，也无真汉学，有的只是学术之异。怎么解释他的自相矛盾呢？答案只能在他论礼之外。

○许宗彦

乾隆死去那年中式的这位著名进士，据说经术小学词章集于一身。他本人对此三者却全都看不起。“使孔子生于今世，其所学者不过由明溯宋而止耳，当不远追三代，为无徵之言，而施诸于世，无一可用也。”你说，他算理学家、汉学家，还是古文家？

○方东树

提起他的《汉学商兑》，骂声居多。但他作为号称汉学护法的阮元的幕僚，却敢于将此书献给阮元，而且书中指名骂阮元主编的《清经解》，如今看来真不可思议。

○龚自珍

他是中国的但丁么？但丁说过：“罗马城墙的石头值得我们尊敬，而建成这个古城的土地比人们所说的更有价值。”[注]他却说：“何敢自矜医国手，药方只贩古时丹。”

○魏源

说他是睁开眼睛看世界的第一人，未免悖于历史。但他在中国败于英国舰队的奇耻大辱之后，敢于篡改“以夷制夷”的传统口号，大唱“师夷长技”的新论，倒是堪称鸦片战后有理论勇气的一人。

○王韬

一位受到地主和农民双方误解的新知识分子，只能躲到被英国占领的香港办报，以发表他的改革中国现状的议论。

○戴望

由清代经今文学运动向改良主义运动过渡的中介人物。可是百余年来人们对他注意得那么少，也许这正是章太炎要写《哀后戴》的原因。

○王闿运

这位到袁世凯复辟时期还以高龄活着的“湘绮老人”，在晚年敢带着他的周妈直闯总统府。如此藐视传统礼义，谁相信他居然是位经学大家？

○俞樾

在一个世纪以前的考据学家，结束古文经学的大师，谁能想象他竟会去改编《七侠五义》？

○孙诒让

头脑之新，手段之旧，在他身上成为鲜明的对照。假如只看《周礼正义》《墨子间诂》，那你怎么也无法想象，作者是清末民主运动的热情支持者。

○谭嗣同

他对中国人只注目于脐下三寸的憎嫌，使《仁学》出现了这样荒诞的想象：假定男女生殖器，当初都生在额头上，使性交像西人接吻那样不避大庭广众，那就不会出现封建的性意识了。

○康有为

你知道他在反对革命的同时，写过一部《物质救国论》么？

---

1. 见《意大利文艺复兴时期的文化》，页132，引但丁《宴会》4篇5章。

利玛窦在中国

天不助强者，而助最佳射手。

伏尔泰

《笔记本》这个帝国……不如说是共和国。

《利玛窦书信集》

楔子

利玛窦不是第一位进入中国大陆的欧洲耶稣会的传教士，却是第一批入华耶稣会士中间最具历史影响的杰出人物。

从1582年8月初抵澳门，到1610年5月病逝北京，利玛窦的足迹，由南海之滨而越五岭、驻江右、下江南、过山东，而入明京、叩帝阍，所谓自边缘至中心，在大明帝国活动了二十七年九个月；先后创建过耶稣会住院四所，受洗的中国基督徒逾两千名，结交的帝国士绅显贵达数百人。虽说这以前基督教曾两度入华，但通称天主教的罗马公教从此在中国生根，累经明末清初多次“教难”而没有绝种，那不能不首先归功于或归咎于利玛窦。

然而利玛窦留下的历史遗产，在中外文化交往史上突显的效应，远过于他对基督教入华的影响。就跨文化研究的角度来看，不论中外学界关于利玛窦其人其学的价值判断多么分歧，大都承认由历史所昭示的两点事实：他用中文撰述的论著和译作，使中国人开始接触文艺复兴以后

的欧洲文化；他用西文记叙中国印象和在华经历的书信、回忆录，以及用拉丁文翻译的《四书》，也使欧洲人初步了解传统正在起变化的中国文化。

因此，自1601年初利玛窦终于获得明廷特许入京并居留，四百年过去了，中外学界研究利玛窦的兴味依然不减，原因便可理解。

研究应该从材料出发。利玛窦生前公开刊布的作品，主要是中文著译，现存的至少有十九种，理应成为探讨利玛窦如何认识和沟通两个世界文化的基本依据。可惜这部分材料迄今没有得到系统的辑集清理，详情将在本文末节陈述。有一点是肯定的，那就是读者很需要这样一部书，辑集较完整，版本较可信，校勘较审慎，标点较准确，当然也需要逐种介绍其来龙去脉，以便索阅，以便引据，以利于将相关诸领域的研究与讨论推向深入。

这部《利玛窦中文著译集》，就希望为读者提供上述方便。所辑诸种，篇前均附简介，兹不赘述。关于利玛窦的生平和在华活动的过程，包括他向中国人介绍的欧洲自然科学、人文观念或宗教意识之类，在同时代的西方世界是不是属于过时的偏见，对晚明渴求域外新知的中国学人算不算某种蓄意的误导，等等，中外学者已有数量极多的专著和论文，不少专家之作如裴化行、徐宗泽、方豪、罗光、谢和耐、史景迁、李约瑟等的有关论述，已久为读者所知，这里也不拟重述。

那么，我为什么仍然不揣浅陋，替本集附上一篇导言呢？理由很简单，无非就我在编纂过程中阅读原材料及相应史著所见所思的若干历史问题，说点自己的看法。其中若干意见，或与前修时贤有异，但我以为就史论史，提出疑义是必要的。

利玛窦圆梦

明万历二十八年十二月廿四日，当西历1601年1月27日，帝国京师居民正忙于“过年”，由农历庚子年进入辛丑年，一位自称“大西洋陪臣”的意大利籍耶稣会士，率领他的同伴们，押送“所贡方物”，驰驿抵达北京。

这人就是利玛窦（Matteo Ricci）。他其实早在万历十一年（1583）仲秋，已随同会传教士罗明坚（Michel Ruggierie）由澳门进入广东首府肇庆。那时他三十一岁，到这时他已年届半百，在华传教也有十七年多了。

自从踏上在东方最大的这个文明帝国传播天主教的不归路，利玛窦便同他的上司范礼安（Alexander Velignano）和罗明坚一样，念念不忘要进入北京。罗明坚早就以为，“归化”这个帝国的最大困难，不在于说服中国人接受天主教信仰，“最大的困难在于他们根据级别而遵守互相听命和非常严格依附的关系，甚至直到皇帝都如此。这就是为什么全部事项都取决于皇帝是否有意和渴望把神父们召到其身旁”。

于是，1588年范礼安派罗明坚返罗马，要求教宗遣使吁请大明皇帝允许自由传教。因教廷混乱，计划流产，罗明坚也颓然死去。但利玛窦似已决意继其遗志，于1595年在韶州邂逅返京述职的兵部侍郎石星，便仓促决定随其北上，仅抵南京便被逐。

所谓弱者总是盼望奇迹吧，1595年6月利玛窦被迫离南京到南昌，起初托身无处，忽然夜有所梦。他追忆说，在梦乡，“看见迎面来了一个我不认识的人，对我说：‘你就是在这里要消灭古传的宗教而宣传天主的宗教吗？’我听后非常惊讶，这人怎会知道我心内的事？便问他道：‘你是魔鬼？或是神明？’他回答说：‘我不是魔鬼，我是天主。’我闻声跪地叩拜，流泪痛哭谓：‘主啊！您既然知道我的心事，为什么不帮助我啊？’他回答我说：‘你可以到那座城里去！’——当时我懂是指北京而言——‘在那里我要帮助你。’”

于是利玛窦说他有信心进入北京了，“希望天主有一天能使这梦实现才好”。

就在利玛窦仍然期盼罗马教廷遣使要求中国皇帝正式批准“传扬圣教”之际，却被范礼安任命为耶稣会中国传教团的会督，赋予他的首要任务，便是无论采取什么方式，“务必先获得中国皇帝的青睐，准许我们自由传教”。时在1597年7月或稍后。

因此，利玛窦便搁下日趋兴旺的南昌教务，由郭居静（Lazare Cattaneo）陪同前往北京。他们在1598年（明万历二十六年）9月抵京。哪知明廷对抗日本丰臣秀吉侵略朝鲜的战争仍在继续，照例怀疑一切可能与倭人有关的外国人。利玛窦虽事先疏通了多重关系，到北京后仍然无人敢向皇帝报告他们前来“进贡”的消息，只好南归，哀叹“功败垂成”。

所谓塞翁失马罢，利玛窦叩宫门未遂，却意外地打进了南京的士大夫社会。作为帝国留都，南京仍有除内阁外的全套中央机构。由于他同南礼部尚书王弘诲有私谊，利玛窦于万历二十七年（1599）即农历己亥新岁才入南京，便立即受到政军要员和贵胄权阉的竞相款待。这使利玛窦复萌在这里建立耶稣会新住院的念头，并在各部势要扶助下得以实现。

这一步被以后事态发展证明是关键性的。他在南京两年五个月，出入官府，广交权贵，熟读儒书，舌战佛僧，重刊舆图，讲授西学，深结耆学，名扬士林，都属日后居留京师的必要铺垫。如果没有在南都建立的人际关系，如果没有在官场周旋的应对经验，如果没有在学界树起的西儒形象，如果没有在士林结识的名流揄扬，如果没有对他在南京官绅社会初获成功而惊喜不已的澳门葡商倍力支援，那么利玛窦要在北京立足，必定困难得多。这只消一瞥利玛窦当年的札记和书信，便不难了然。

应该说，利玛窦具有人们称道的那种开拓者的清醒头脑。他没有为一时的成功所陶醉。他没有忘记自己的最终使命在于“归化千千万万的中国人”，为达此目的，“先得皇帝的批准是最要紧的”。于是，当万历二十七年明帝国与侵朝日军的战争终于结束，多年不露面的皇帝，“御午门受倭俘”“以倭平诏天下”，紧接着明廷便忙于对付皇帝派出充任税监的宦官们横征暴敛而激起的内地“民变”，似对海外来人的警惕放松了。于是利玛窦以为时机逆转，赶紧在澳门耶稣会当局的协助下重新打点礼物，于次年五月偕西班牙籍耶稣会士庞迪我（Didace de Pantoja），以及钟巴相等两名华人修士，登舟再赴北京。

利玛窦没有料到，正是在山东临清民变中险些丧命的税监马堂，为捞回被抗暴民众焚其府衙造成的财产损失，竟觊觎他们准备献给皇帝的贡物。但此人到底是奴才，一面拦路抢劫利玛窦携带的西洋奇物，一面报告皇帝说有西洋人入贡。他藉口等待皇帝谕旨，将利玛窦一行转移到天津私行囚禁，并拟好将他们处死的罪名。哪知时过半年，胖得懒于动弹的万历皇帝，忽然想起有西洋人要进贡叫作自鸣钟的新奇玩物，立即索要，顿使奴才马堂慌了手脚，赶紧归还原物，命地方官用驿马将利玛窦一行驰送北京。

这出差点使利玛窦殉教的悲剧，便以利玛窦圆了入京梦的喜剧煞尾。从此利玛窦、庞迪我便居留帝都并深入皇宫了，但他们“自由传教”的追求，实现了吗？

怎样“劝化中国”？

利玛窦并非首位入华耶稣会士。早在他出生那年（1552，当明嘉靖三十一年），耶稣会最初的核心成员、西班牙人沙勿略（Franciscus Xaverius），就怀着前往北京要求中国皇帝准许传播“真教”的葡属果阿

总督的信件，潜入珠江口外的上川岛，不久病死，而被梵蒂冈教廷宣布列入“圣品”。

继沙勿略之后，先后入华的耶稣会士还有多名，但至多停留在葡萄牙人聚居的澳门。首先获得粤督许可在内地居留的，是前已提及的罗明坚。

倘说罗明坚对于基督教三度入华有特殊贡献的话，并不在于他沿袭耶稣会的走上层路线传统，而在于他和利玛窦，拒绝了当时耶稣会内部所谓“一手拿剑，一手拿十字架”的武力传教呼声。

由西班牙人罗耀拉在1534年创立于巴黎的耶稣会，是个非常复杂的历史现象，也不能简单地否定或肯定。

耶稣会反宗教改革，本身又是罗马公教内部的改革力量。这个“耶稣的连队”，会士必须发三大誓愿（神贫、贞洁、服从），过军事化的生活，却不比加尔文的归正宗更专制，也不比路德的抗罗宗更敌视贫民反暴政的行动。宗教改革与人文主义不能等视。耶稣会维护教皇和经院哲学的传统权威，却反对追逐世俗权力，提倡道德自律，注重科学和艺术的修养，特别重视将人教育成有责任感的公民等，同样属于人文主义。罗耀拉的《神操》，为耶稣会的修身经典，既窒息修会内部的思想自由，也养成会士为寻求和缔造原始基督徒便已向往的人间净土而献身的品格；这从成为耶稣会核心团体成员的在会神父，至少要受十年考验，再发终身誓愿可知。

一般地说，耶稣会派往海外特别是东方古国传教的成员，都受过良好教育，具有神学、人文和自然诸学科的较高素养，努力用当地语言并适应异域政情民俗进行宣教，因而声誉较诸它在欧洲为好。但也不尽然，例如在西班牙“保教区”活动的某些耶稣会士，便常扮演不光彩的脚色，借助殖民武装强制当地居民改宗基督。这就使耶稣会内部在如何传教问题上也存在冲突。

就在利玛窦抵达澳门的1582年，有个西班牙籍的耶稣会士桑彻斯（Alonso Sanchez），从马尼拉辗转到了澳门，便宣称："我和罗明坚的意见完全相反，我以为劝化中国，只有一个好办法，就是借重武力。"

显而易见，好不容易才从明朝地方官员那里弄到澳门作为立脚点的葡萄牙人，决不会认可桑彻斯的狂想。据说，罗明坚、利玛窦起初还想不顾葡萄牙人反对而与桑彻斯合作，后来便由于桑彻斯坚持武力传教，只好完全避开他。

然而桑彻斯以后作为西班牙在菲律宾殖民当局的全权代表返欧，怀揣一份题作《论征服中国》的备忘录，带回马德里呈交给国王菲利浦二世。备忘录鼓吹对中国发动战争，要求菲利浦二世"应当立即作出决定，使中国人防备不及"。说是要赢得战争，"只消有一万至一万二千名西班牙、意大利或其他国家的士兵已够"；"特别需要有一位手持王上和耶稣会总会长手谕的先行官，使日本的耶稣会士们为之慑服，全力给予帮助"；"葡萄牙人应为此事业提供合作，因为他们受到中国人很多的虐待，特别因为他们对远东的海面比较熟悉；在适宜的时机，应让那些进入中国的耶稣会士露面，他们懂得当地的语言，可以在军队和中国人间充当翻译。"

这份备忘录，没有忘记展示西班牙殖民者脑海中浮现的迷人前景："这项事业将造成一个从上帝创世以来所从未有过的精神发展与现世繁荣。""王上将把世界上最大的一个民族置于自己的权力之下；可以不损及私人财产而仅从公共财富中得到巨额收入，供所有参加远征的西班牙人分享其利；将来还可以在那里设立各种学科的大学，因为看来中国人学什么都行"——最后一语无疑是桑彻斯的经验谈，因为他曾非法入境而在广州坐过监牢，在被罗明坚营救出来前，尝过中国人连刑法也比欧洲人完整的滋味。不消说，桑彻斯也设想"远征"得手之后对基督教的好处，"那时可以在那里设立相当于现在整个教会规模的总主教区和主教区，还可以设立一些新的教会骑士团，它们的收入将会超过圣地亚

哥、卡拉特拉瓦和圣胡安的骑士团”——那时总主教当然也非他桑彻斯莫属！

1586年正式出台的桑彻斯“征服中国”的新十字军方案，使此人在马德里宫廷中成为上宾，但它终化泡影，也只因为那时西班牙与英国争夺海上霸权的恶斗已趋白热化。再过两年菲利浦二世耗尽国力建造的“无敌舰队”，便被英国海军打得全军覆没。虽说六年前这位西班牙独裁者已身兼葡萄牙国王，却没能强制澳门的葡萄牙人放弃对华贸易的垄断，也没能制止葡萄牙人仍在远东抗拒西班牙人染指他们的“保教权”。耶稣会原是依靠葡萄牙“保教权”的荫庇，才得以成为远东传教先驱的，这时内部起了分化，已入中国内地的罗明坚、利玛窦拒绝接受会友桑彻斯的武力传教主张，表明如下判断不无道理：“即使在同一个修会的会士之间，由于国籍和所受教育的不同，彼此间发生了争执。”

何止“争执”而已。利玛窦大约在1583年入肇庆前夕发了终身愿，表示愿以身殉教。桑彻斯却认定，传教单靠劝说无济于事，由此招致俗人猜忌而被杀是活该，因为殉教本身不是目的，“应该借助于世俗力量，使用军人的武力和其他现世的手段”。利玛窦与桑彻斯绝交，只能表明他信守誓愿，不肯被世俗权力牵住鼻子走，依然以为信徒的虔诚信仰必须靠教士的殉教精神和善诱善导来培植。利玛窦在华二十八年，始终坚持和平传教，始终坚持皈依者的质量比数量更要紧，似可由此作出合理的解释。

是“拓荒”么？

问题在于中国人能够相信他们的说教而皈依基督吗？利玛窦说可以，他在1599年8月写道，“我以为在很短的时间，可以归化千千万万的中国人。”

利玛窦的这一估计，或许太过乐观，却并非没有根据，这时韶州、南昌、南京三所耶稣会住院，施洗信徒已逾千人。不过他强调中国人对固有的宗教“更持怀疑的态度”，则是特指与他频繁交往的官绅士人。

交往的过程，也是利玛窦认知帝国权力运作机制渐趋深刻的过程。

大概地说，利玛窦初入广东，致力结纳的对象是地方长官，以为能否在华“开教”，命运全由这班人控制。当然他们已发现用西洋奇物进行变相贿赂，是让此辈对洋人由冷眼变笑脸的极佳手段。他仍然不懂帝国地方体制，是建立在外省文官同本地士绅互相制约的基础之上的。

给利玛窦开窍的是自号太素的瞿汝夔。这位江南贵胄，浪迹南粤，寻求炼丹术，便追踪至韶州投师，旋即被利玛窦传授的欧洲测天度地技术迷住。可是老师从学生那里也许获益更多。瞿太素对帝国体制的熟知，对政坛内情的洞悉，促使利玛窦开始感觉在华传教首先要与士大夫认同。于是，脱却僧装，改穿儒服，缓谈“归化”，多讲实学，把著书立说置于口头宣讲之上。瞿太素也许可称为“把西方文明的成就系统引入远东世界”的中介人，但倘说利玛窦在华活动的策略转变，瞿太素起了启蒙作用，可能更为恰当。

利玛窦曾计划自粤朝北步行，沿途建立传教点，最终抵达北京。但肇庆被逐的经验，使他改变想法，以为非得皇帝特许，才可能在帝国境内自由传教。谁知事情远比想象的历程困难得多。万历二十三年（1595），他先被石星撂在南京，接着又被在粤屡送重礼结交的徐大任赶出南京。

利玛窦再过南昌，指望在这个江西省会驻足，已不敢轻信自称朋友的官员，没料到瞿太素已先在南昌传扬他的学问人品，因而获得一位名医声援，尽力帮他结识省城名流，包括两名藩王。于是，利玛窦有机会在聚会中当众表演西洋记忆术，在造访时向显贵赠送手制日晷，在受质询时大谈欧洲天算原理和信仰习俗，都在南昌士绅中引起轰动。

瞿太素曾在著名的白鹿洞书院，受业于山长章本清。大名章潢的这位江右王门大师，因得明廷遥授学官并食禄，名扬海内，这时年逾七旬，仍对四海内外的“圣人”学行极感兴趣，闻知利玛窦已到南昌，便主动寻访，结为忘年交。他为利玛窦留居南昌而疏通巡抚陆万陔。哪知陆万陔已风闻利玛窦的“西国记法”，希望此人能向其二子传授这一神术，迅即特许利玛窦在省城购屋居留。于是利玛窦在入华十二年后，首次在广东以外，建立了一所耶稣会住院。

耶稣会赴远东传教，先抵日本。那时日本藩国林立，诸藩外相争战，内行独断，所谓封建，可比作欧洲中世纪的领主制。自沙勿略闻知日本和朝鲜、安南均属华化地域，以后的耶稣会士，都把“归化中国”作为最高目标。然而大明帝国非战国日本可比。在日本，耶稣会士只要通过僧侣劝化某藩大名入教，便可得到该藩属民尽为教徒，因而年年都有成万名皈依者。但罗明坚、利玛窦于1583年进入内地，到1596年利玛窦进入江西，长达十四年里才有付洗教徒百余人。这不能不使身负中日传教指导重任的耶稣会远东视察员范礼安不安。

范礼安一贯支持利玛窦的传教策略，即在中国宣扬天主教，必须“慢慢来”。但日本僭主丰臣秀吉，大杀天主教徒，迫使遁至澳门的范礼安，更寄希望于在华修会取得突破性进展。他于1596年任命利玛窦为耶稣会中国传教团会督，赋予他不受澳门耶稣会当局辖制的自主权，就是说委以归化整个帝国的重任，同时加紧募集种种西洋工艺品送往南昌住院。于是利玛窦不得不匆匆北上，去叩宫门。

果然如利玛窦所忧，冒充葡萄牙使臣前往帝都晋见皇帝的时候未到。明廷正派兵在朝鲜与日本侵略军交锋，首都戒严，流言四起，官民都由畏生疑，凡外人都有敌方奸细之嫌。事先利玛窦打点的内外人际关系均告失效，他被迫后退，铩羽南返。

利玛窦原想赴苏州投奔瞿太素，但到镇江遇任知府的旧友王应麟，附其舟前往南京度岁。曾携他入京的王弘诲已回任南礼部尚书，为他开

启了南都权贵社会大门。有了南昌的经验，利玛窦非但周旋裕如，不放过任何与达官贵人酬酢的机会，不畏惧与高僧大德的辩难，不避忌向士绅炫示拟呈皇帝的西画西器，也不忽视给政要硕儒分赠地图、日晷等手制礼品，特别乐于散发《交友论》《天主实义》之类已撰著作。他由此在官场士林更负西来贤士的盛名，“甚得朝野人士的好感”，“能在这里建立会院”，所谓“获得双倍的收获”。消息传到澳门，指望耶稣会士突破帝国“闭关锁国”政策的葡商又竞解悭囊，让郭居静带着充足经费和精美物品支援利玛窦。

这时的帝国留都南京，还是文化重心。各类公私文教机构林立，内中学者文士无数。部院寺监之类衙门，变成明廷安插失意显宦或备用京官的客栈，却使内中不乏学者型大吏。由利玛窦交游的南都达官，有礼户诸部尚书侍郎及都御史、都给事中等，便可见他的确打入了南京权力上层。

渗入王学开拓的空间

谁若留心晚明学术史的全貌，谁就不会不注意一个历史现象，即前述利玛窦的传教路线，恰与王学由萌生到盛行的空间轨迹重合。

不是吗？“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。”[注]15世纪晚期归隐于故乡广东新会白沙里收徒讲其“自得之学”的陈献章，是王守仁学说的真正教父。被认为复活陆九渊的心学，而与明代官方尊作“正学”的所谓朱子学相颉颃的这个学术系统，起初只是帝国边缘的南海之滨的一个小学派。然后越五岭，入江西，由南京传到北京，一路膨胀、分化、重组。经过湛若水，特别是16世纪初因相继镇压赣闽民变和宁王叛乱而名震遐迩的王守仁提倡，历时不过半个世纪，便风靡南国。

明代所谓朱子学，标准诠释是明成祖敕修的《四书大全》。以后明宪宗的一个大臣丘濬，又依据明太祖至为赞赏的南宋末真德秀所著《大学衍义》，编了一部繁琐无比的《大学衍义补》，同被明廷列为道学教科书，迫使应科举求功名的士人诵习。陈献章曾拒绝丘濬拉拢，宁可舍弃翰林的荣名，躲回王化难及的南粤边城，参悟“作圣之功”，当然出于对明廷坚持依祖制所传“正学”教条的僵硬繁琐取向的不满。他指定的传人湛若水，将他针对官方理学家所谓真理已被程朱说尽、后学唯有躬行践履一事可做，而提出的颇具挑衅意味的“学贵自得”，改作“随处体认天理”的暧昧说法，在权力者看来温和了，却也使不满官方“正学”的青年士人发生逆反心理。

王守仁既左右开弓，替明廷打掉了来自上下两面的威胁，却又通过讲学批判朱熹，宣称道德与事功互为体用，更说圣人谁都可做，决定圣人与愚夫愚妇区别的只在一念之差。这无非是把效忠朝廷当作衡量道德高下的尺度，同时肯定孟轲所谓“人皆可以为尧舜”仍属简易可行的真“理”。然而浓缩为“致良知”三字经和“知行合一”四字诀的这种学说，正好符合从不同出发点否定官方理学的士人共识，下者急欲“学成文武艺，货与帝王家”，上者期盼“致君尧舜上，再使风俗淳”。而中世纪的英雄崇拜传统，使难以洞悉朝廷政治运作权术底蕴的在野士人，更误认为王守仁建功立业乃独挽狂澜。于是就在王守仁搏取功名的基地江西，他被迫退居讲学的故乡浙中，以及声望所被的南直隶即苏皖二省，王学便迅即不胫而走。

由王学史可知，王守仁晚年并不得意。他在嘉靖初不顾衰病，奉旨南征，镇压两广民变，却死于行阵。岂知被嘉靖皇帝的宠臣桂萼控告其学反君主独裁，惹怒此君，即下诏判决其学为“邪说”，其人军功不得荫及子孙。于是终嘉靖、隆庆二朝，直到万历初期，时达五十年，王学都属于被禁锢的“邪说”。

然而明帝国的君主权威，从明成祖篡夺其父指定继体者建文帝的君

位，到明英宗被瓦剌蒙古擒而后放即发动政变夺取其弟君位，下及王守仁时代已跌入低谷。嘉靖皇帝背叛宗法传统酿成“大礼议”政潮，虽用尽廷杖、削职、处死和流放等手段，也难以压服舆论。他对王守仁死于王事的处理，更使王守仁显得不仅功高不赏，相反忠而获咎。于是这个暴君诏禁王守仁的“邪说”，声称“正人心”，恰好起了将人心驱向王门的作用。当三十六年后他求仙反登鬼箓，那时照《明史·儒林传序》的说法，显然与其祖宗提倡的朱子学背驰的王学，已是门徒遍天下，“嘉、隆而后，笃信程朱，不迁异说者，无复几人矣！”

明廷仍想维护朱子学的思想垄断。隆庆帝迫于舆论给王守仁复爵追谥，却拒绝以王守仁、陈献章从祀文庙，只将力倡实践朱熹教义的薛瑄供入。万历九年（1581）权相张居正特命免除朱熹及其名徒后裔的赋役，自然为了进一步打击王门名流，却随即病死。结果憎恨这个前任帝师拘管太严的年轻皇帝，刚将其追贬抄家，就批准继任执政的申时行等建议，以王守仁、陈献章从祀文庙，等于宣告王学全面解禁。从此统治学说分裂为二的既成事实，得到明廷承认，效应便是意识形态趋向全面失控。

利玛窦适逢其会。他和罗明坚进入的广东，正是王学的策源地，而准许给他们打开省会大门的总督郭应聘，先前在广西巡抚任上，便曾“奏复陈献章、王守仁祠”，可知心系王门。其后任刘继文，仅由他为达强夺仙花寺以作自己生祠的目的，用清洗间谍的可怕借口将利玛窦赶出肇庆一事，就能窥见此人的假道学心态。在韶州，利玛窦结交了两位终身朋友，其一瞿太素是江右王门章本清的弟子，已如前述；其一为南雄同知王应麟，由他任顺天府尹时为利玛窦葬地所撰碑记，表明他也从王学角度理解利玛窦的言行。

然而在居留广东的十二年里，语言障碍、处境不稳和文化隔阂等因素，使利玛窦即使通过观省社会、结交官绅和译注《四书》，成了入华耶稣会士的首出中国通，仍难真正洞察帝国学术的内在实相。利玛窦很

重视在韶州与瞿太素的交往，《利玛窦和当代中国社会》的作者裴化行更称利玛窦从瞿太素身上发现了“远东的人文主义”。且不说纨绔公子瞿太素能否表征中国当时已经支离破碎的人文传统，就说瞿太素与利玛窦在韶州相处一年，除了向利玛窦学习西洋数学初阶和简单仪器制作外，反馈给利玛窦的，也许主要是帝国官僚社会重儒轻佛的成见。这对利玛窦不啻棒喝，随即向范礼安力谏，要求耶稣会当局准许入华会士脱掉袈裟，改穿儒服。因而瞿太素对于利玛窦打入中国士绅社会，起了启蒙作用。但启蒙只是启蒙，瞿太素虽曾及门于章本清，却似乎不悟师说与朝廷立为功令的所谓朱子学的区别。

直到南昌，利玛窦对章本清主动寻访他感到惊异，对章本清出力助他定居开教，带领他在士大夫中间传播“天学”，在利玛窦看来，仍是瞿太素预为扬名，并是本人诚实品格感动了这位德高望重的老学者的效应。他不了解江西正是王守仁以“事功”发迹的基地，王守仁的“尊德性”新说也在江西初传，如黄宗羲所谓“阳明一生精神，俱在江右”。但他甫抵南昌，便感觉这里的风气比广东开放，社会由上层至下层，都不那么排外，相反愿意接受他的异说。章本清安排他与白鹿洞书院师生辩难，正是王学与西学前所未有的直接对话。利玛窦初撰于南昌的《天主实义》，通篇用问答体，其中代表问方的“中士曰”数十则，如今多半搜遍文献无觅处，是否主要出自他与江右王门学人的对白呢？至少可看作晚明中西文化交往史上的一则疑问。

从1595年6月到1598年6月，利玛窦在南昌生活了三年。他或许是那个世纪现身南昌的头一个欧洲人，没想到并未受到预期的敌视，相反得到各类人士的善待。他受宠若惊，苦苦思索原因，于是关于江西知识阶层乃至达官贵人何以普遍地待他友善的分析，便成了这三年他寄往澳门和罗马的修会当局及师友的信札反复出现的主题之一。洋人居然通经书？想学点金术？欲知欧式钟表的秘密？爱听西洋数学的介绍？真想聆听“得救的福音”？如此等等，他都想到了，唯独漏举这里是王学的真正故乡。

尽管利玛窦并不真正懂得人文环境和思想传统的互动关系，却不妨碍他和晚明入华的耶稣会士，在某种占优势的思想传统所笼罩的特定的人文环境中间，享有谈论异说或宗教信念的相对自由。晚明王学宗派林立，竞相标新立异，无疑与从陈白沙到王阳明都宣扬学术贵“自得”是一脉相承的。所谓自得，强调过度，势必如章太炎在清末所讥，讳言读书，乃至自我作古，割断历史传统。然而在经历了嘉靖朝长达四十五年的君主独裁制造的思想高压的岁月之后，提倡学贵自得等于吁求学术独立，要突破腐败统治的思想牢笼，当然也意味着向中世纪专制体制争自由。按照逻辑，过度估计个人学说的独创性，必定导致对于《孟子》所称“人皆可以为尧舜”命题的再诠释，如王阳明承认“涂之人皆可为禹”，同样导致承认陆九渊关于古今中外都可出圣人的推论，即凡圣人都“同此心同此理”，属于普遍真理。利玛窦入华，正逢王学解禁，正值“东海西海心同理同”理论风行一时，因而他传播的欧洲学说，被王学思潮最旺的南昌学者士人，当作来自西海古圣前修发现的新道理，是不奇怪的。

看来利玛窦很满意南昌的人文环境，不止一次地写道：“我感到此地真是值得致力传教的好地方”；“我相信在这里一年的收获，较过去整个十余年在广东获得的还多”；“假使我能在南昌建立一座会院，我相信在这里一年的收获，将超过我十四年在广东所有的总和”。

不过，正因为利玛窦对“儒教”仅知皮相，既不清楚王学与作为帝国意识形态缘饰的朱子学的区别，也不懂得王门诸派共同具有的宽容异教异学的心态，来自学必为己的信念。他们看西学同样各有各的主观尺度，虽不整体排拒，但只部分取用，所以来访士人川流不息，“来听教会道理的”，“说实话真不太多”。在1596年6月南昌住院建成后，情形也没有真正改变。以致一年过去了，利玛窦就不得不向密友承认在南昌要使中国人“灵魂得救”同样不易，甚至哀叹“辛苦很久，而效果等于零”。

“慢慢来”的策略

16世纪末王学在明帝国可谓如日中天。尤其是长江中下游到东南沿海，作为帝国的财源、文官的产地，文明程度令利玛窦由衷赞叹，都已成了王门诸派活跃一时的历史舞台。前面说过，利玛窦由罗明坚带领入粤，秉承修会上司范礼安的指示，期望用和平方式取得基督教在华合法传播的自由，这本身是对耶稣会内部一种武力传教主张的否定。应该说利玛窦很幸运，碰上了历史偶然性生效的时机，由帝国的边缘向腹地北移的历程，恰好踩着前一百年王学由前驱到教主自南至北拓殖的路线。因此他虽类似孤军深入，却终能在这个空间替耶稣会士开辟了几个落脚点，一个关键因素就是得到王门有关人士的同情和奥援。

但历史同样表明，幸与不幸也总是如影随形。前举利玛窦在南昌很快由得意转为失意，主观原因不难理解。利玛窦从来没有忘记他来华的使命。他在华活动愈久，打入社会上层愈深，被修会内外寄予的成功希望愈高，因传教目的未达所激起的失败感也更加剧。

“不必先问我们给多少人付了洗，在十四、十五年之间，领洗的不会超过一百位，而且传教士还费了不少心血方有这些微的成果。”这话说于1956年10月。那时利玛窦已知，单是明廷登记在册的“纳税的成年人”，便达五千八百五十五万，总人口当有这数字的三倍，就是说他和他的同工用了十四年“劝化”的中国基督徒，仅占帝国居民总数不到一百五十万分之一，的确“些微”！

固然数量不等于质量，“救灵”成绩可怜也不能抹煞利玛窦在帝国上层社会不断增长的博学名声，可是没有数量也就没有质量，手段愈引人注目，也就愈发突显目的依然遥不可及。所以，失败就是失败，不承认也不行。前引利玛窦在同一信里说辛苦很久换来的“效果等于零”，便是承认到那时为止传教是失败的。

面对失败，利玛窦绝望过，本文开头已说了，也曾被劝告打退堂鼓。他的助手黄明沙，一位后来“殉教”的华人青年修士，就曾劝他改赴日本传教，以为“归化中国”没有希望。利玛窦既靠信仰克服了绝望，当然拒不考虑放弃在华传教。不过在南昌的经验，也使他变得更加务实，特别在几个问题上思虑更周到。

第一是坚持与儒者认同。这本是离粤前他已获范礼安准行的方针，即不再恪守沙勿略在日本制定的成规，非但从外表上与佛教僧侣划清界限，而且在言行上力求向世俗士人靠拢。通过在南昌同章本清及其书院学人的频繁交往，他愈发相信这样做是必要的。

第二是重定自己的使命。初到南昌对“归化”千万中国人的过度预想幻灭之后，利玛窦给自己的角色重新定位：“主要的是为此伟大的事业做奠基工作。”以后他在南京致密友的信里，甚至否认自己在华传教是“播种”，“而是筚路蓝缕、胼手胝足、驱逐猛兽、拔除毒草的开荒的工人而已”。

第三是采取“慢慢来”的缓进策略。显然由于在南昌，他个人大出锋头而付洗信徒甚少的矛盾现象，招致修会的误解，利玛窦被迫一再解释他的策略何以着重一个“慢”字。他说最大顾虑在于中国人普遍疑忌外国人，朝廷或官员尤其“对所有外国人十分敏感”。“中国与其他地方民族有很大的区别，他们是一聪慧的民族，喜爱文艺，不喜战争，富有天才，目前对他们固有的宗教或迷信等，较以往更持怀疑的态度。因此我以为在很短的时间，可以归化千千万万的中国人。但只因为我们很少和他们交往，而且他们中国人不喜欢外国人，百姓怕洋人，皇帝更畏惧外国人，这后者专制好似暴君，因为他们的祖先用武力从别人手中把皇位夺来，每天担心会被别人抢走。假如我们聚集许多教友在一起祈祷开会，将会引起朝廷或官吏的猜忌。因此为安全计，应慢慢来，逐渐同中国社会交往，消除他们对我们的疑心，而后再说大批归化之事。”

第四是传教手段需要更新。聚众宣讲福音，是基督教传统的布道主

要手段。由上引材料可见，利玛窦已发现它的潜在危险。如所周知，中世纪中国列朝统治者都怕民间宗教，怕的不是它们的教义，而是它们的首领以宗教为纽带聚众酝酿抗官乃至造反。利玛窦善辩，却不主张在华采用宣讲为主的布道手段，“因为外国人在大明帝国无不遭受猜疑，尤其是我们传教士。他们以为我们智慧超人一等，精神与能力皆能成就大事，因此我们一举一动必须谨小慎微，不敢造次。”怎么办呢？由南昌的经验，他认为赢得人心的最佳手段有二：一是用中文著书，“自古以来，中国就重视书写，比较不重视讲说能力”；一是“交谈方式较布道方式更有效”，效应就是既便于传教又不惹麻烦，“我们不能聚集很多人给他们布道，也不能声明我们来这里是为传扬天主教，只能慢慢地、个别地讲道不可”。

第五是必须想方设法要求皇帝准许“自由传教”。那过程已说过了，但利玛窦在南昌更感到这样做的急迫性。理由也颇有趣，原来除了范礼安的敦促，还出于他对帝国体制的观察。他发现，“这个帝国由一位皇帝统治，父死子继，其余一切与其说是帝国，不如说是共和国”。他的参照系，当然不是后来才有的所谓主权在民的近代共和国，更非他显然不知的西周“共和”，甚至也不像指古代罗马共和国或雅典民主制，而应指柏拉图式的“理想国”。皇帝虽然不是哲学家，然而尊崇“中国哲学之王”孔子，也不容许帝王家族享有政治权力；“帝国的管理权全在文官手中，他们都由最小的阶级开始”，定期根据工作表现升降或惩办；帝国也“重文轻武”，武官由文官手中领取薪饷，“这样一方掌握金银，一方掌握军队，把权力分开，叛乱也就不会发生了”。如此等等，不都像柏拉图预构的图景么？既然只有皇帝一人统治，其他人仅分等级，但在皇权面前人人平等，而且皇帝本人也要按照古老的伦理规范行事，不都像是一个“共和国”么？利玛窦不由得表示倾倒：“在管理、政治与秩序等方面，中国的确超过其他民族。”

人们知道，当金尼阁把利玛窦的札记手稿进行改编而在欧洲发表以后，曾经引起多大的轰动和争论，以致十八世纪孟德斯鸠为了判断中华

帝国到底像不像一个“共和国”，或者竟属专制制度的一个典范，在《论法的精神》中出现那么多的自相矛盾。其实何止启蒙时代的法国学者被闹糊涂，革命时代的中国学者也一样。“中华民国”招牌的设计师章太炎，也许没读过利玛窦的那些话，但肯定读过柏拉图论“政治家”的有关介绍。他在清末发表的《代议然否论》，也认为中国自秦始皇以后便实现了一人专制而万众平等，可称奇特的共和或者奇特的专制，因而只要打倒愚昧专横的满洲皇帝，真正的共和体制便会出现。可见利玛窦于1597年在南昌提出的问题，无论在欧洲还是在中国，闹了三四百年依然还是问题。

不过，话说回来，当时利玛窦的初衷，在彼不在此。就是说，他所以要向修会人士描述明帝国体制，并非出于论政考史的学术兴趣，而是为了证明他对沙勿略基于在日本的经验所提出的远东传教策略作出的修正，合乎罗耀拉有关传教策略应该因地制宜的遗训。如果注意利玛窦已遵从耶稣会规定，发过初愿和终身愿，而两度誓愿都重在服从，那就不难理解利玛窦本人虽达到以上认识，但要使修会当局认可，仍要费很大力气。这就是今存利玛窦写给罗马总会的报告和有关会友的函件，以南昌三年数量为多的一个缘故。

倘若注意到利玛窦正是在南昌期间，被范礼安任命为耶稣会中国传教团会督，那就可知他结合明帝国实际状况，得出的在中国传教怎么办的那些认识，至少已博得耶稣会远东教区总管的赞同。利玛窦很重视这一点，由他晚年的在华传教史札记特置一章，题作“中国在利玛窦指导下成为独立传教区”可证，而他的“独立发展”，便始于南昌，盛于南京，终于北京。

目的与手段的倒错

从利玛窦晋升会督到撒手人寰，总共十三年。如果说，利玛窦在华传教的策略与方法，形成过“中国特色”，那就在这十三年间。

难道这以前利玛窦的传教活动不具自己的特色吗？要看讨论的角度。从传教的路线与基本方法来看，大体是沿袭沙勿略创于日本的那一套，而由罗明坚略予改造。利玛窦的长处，除了个人的韧性，便是娴于汉语，擅于辞令，并且具有在欧洲或在印度学会的制图及修造仪表等技艺。这样多能，让他自始便成为入华耶稣会士中间的佼佼者，却并非决策者。因而涉及活动大计，起初都听命于澳门神学院神长和住院院长兼传教团会督。

就传教方式而言，目前没有材料可证，利玛窦在入华的前十多年，在实际活动中违背过已往陈规，例如聚众布道、散发宣传教义教规和“信经”的宗教印刷品等。在那期间他们走上层路线，重在结交官府，目的是借助权力庇护以取得立足点，而不是已经领悟到“归化”士大夫乃是在这个帝国传播基督教的关键。反证便是在粤十多年，他们劝化的基督徒都属于下层民众，他们与当地生员乡绅的关系一直紧张乃至敌对，他们结纳了不少官员朋友而没有劝化过任何官员入教。包括利玛窦在肇庆便开始改绘并用中文译注的世界地图，起意必得罗明坚乃至范礼安许可自不待言，而直接目的在于取悦地方长官，并非借学术传教，也可断言。

因此，自肇庆、韶州到初次北上碰壁，被迫由南京折返南昌，在那期间利玛窦由传教迭次失利的经验，悟出既往传教方式未能因地制宜的弊病，由他离韶州前说服范礼安准许修正沙勿略的规矩，可得佐证。

但认识有个过程，认识付诸实践同样有个过程。利玛窦在韶州受到瞿太素启发，顿悟以往见官必跪，恭顺备至，却总被帝国官员轻视，原来毛病出在装束模仿佛教僧侣，而和尚的地位在中国远比在日本卑微。相反按帝国传统，读书人一旦通过考试进入县学做生员，身份就顿时改变，升格为儒士，登上“仕”的初阶。既然士的身份是由教育程度决定

的，那么耶稣会士无例外地都受过高等教育，晋铎之前又曾通过多科考试和德行考验，怎不可以等同于帝国功名呢？

问题是帝国的士有三个等级，不同等级的衣冠制式颜色都有区别，利玛窦认同于哪个等级？他没有明文交代，但看他信件的描述，以及留下的画像，可知他头上所戴的四方平定巾，属于当时“儒士生员监生”的冠制，而长袍的颜色，据他说似紫近黑，当属明代规定只有进士才可穿着的绯袍。冠服搭配委实不伦不类，但也许故意如此设计，以彰显他们是与中士有别的“西儒”。

在利玛窦的初衷，无非要通过“易服色”，取得士绅的同等礼遇，例如出入公门较自由，拜访官员不用跪着讲话，等等。他固然如愿以偿，从此在华耶稣会士得以跻身士林。然而由此带来的另外效应，或为他始料不及。

传教士在欧洲也是僧侣，来华后脱去黑袍、披上袈裟，虽有混同佛僧之嫌，但还是出家人，宣扬宗教是其本业。一旦脱去袈裟，改穿儒服，在中国人看来便意味着还俗。尤其因为中国传统向来看重名实关系，儒士好佛尚被讥为“佞”。服色同于有功名的世俗儒士，再要公然传播宗教，并且是已被当时中国社会遗忘已久的域外异教，用传统眼光来看，非但属于不务正业，还大有秘密结社之嫌。

这不是推论。人所共知，明帝国的开国君主朱元璋，便是参与秘密宗教聚众造反而起家的，因而他改朝换代成功后，极怕他人重施故伎，尤其严禁民间宗教，乃至严禁民间私习天文，就是畏惧有人利用天象异变鼓动民众反抗暴政。他的继承者多不肖，唯独对防范异端这一祖训记得很牢。即使为求长生而佞道的嘉靖皇帝，因生母佞佛而默许和尚入宫的万历皇帝，一旦疑心身边的僧道插手宫廷政治，也会毫不手软地将他们处死或流放。

当利玛窦决定易服色那时，可能只想到与佛教僧侣划清界限的直接

好处。但他以西儒面目现身于士绅社会之后，似乎已渐渐意识到这个世俗身份，给“传扬圣教”事业造成的效应未必都是正面的。前已引用他在南昌决计改变布道方式的话，其实也在含蓄地承认作为儒士不便于公然传教。以后他首度赴京企图面求万历皇帝准许自由传教未遂，返程再过南京，却意外地获准在这个帝国南都居留，与达官贵人的交往也比在南昌更密切。然而他倒认为传教应该更加谨慎，理由即前已引及1599年8月他的那封信，所谓在华传教，“为安全计，应慢慢来”云云，这话以后在他的书信和札记中反复出现。

这话大有自我辩护的气息。确实的，耶稣会士进入内地，前后十七年，接踵十来人，花了钱，死过人，跑了几省，“归化”的基督徒，总共一二百名，要是修会内外没有责言，才怪呢。更怪的是“归化”速度如牛步，利玛窦个人名声反如兔脱，二者反差那样强烈，怎不叫人怀疑他违背终身誓愿第三条，所谓“在修会外不追求权力、地位或荣誉”呢？

所以，利玛窦只好诉诸中国的国情特殊，抱怨百姓不开化，可是忘了他赞美过的虔信者多半是“低级平民”；也抱怨皇帝专横，可是又要将自由传教的赌注押在这个暴君一人身上。不过有两点他说对了。第一是“目前对他们固有的宗教或迷信等，较以往更持怀疑的态度”。但这里的“他们”，应该特指南国的王门诸派的学者士绅。第二便是“假如我们聚集许多教友在一起祈祷开会，将会引起朝廷或官吏的猜忌”。就是说他担心的原因在政治，唯恐用教会习惯的布道方式，会使天主教与白莲教之类的“邪教”等视，会被帝国官方指作秘密聚众图谋造反。这并非杞忧。万历朝的权力腐败日趋严重，帝国为“防民”建构的官僚系统依然有效。利玛窦所到之处都曾遭到跟踪监视，后来在韶州、广州都曾发生怀疑传教士谋反的事件，都是明证。

只是利玛窦没有意识到或者不愿正视，他的不安全感，在某种程度上也是自食其果。肇因便在他首倡的易服色措施。既然认同于中国儒士，那就自动地使自己的角色，变换为世俗的学者文士，就是说讲西学

成了正业，而布西教反而降为副业，并且沦为半地下状态的副业。因而他可以公开地说和写有关欧洲哲学、伦理学或数学、地理学等论著，也可以赶学界的时髦，当众辩论儒释道三教该合还是该分，乃至指斥梵土佛学不过剽窃泰西古哲毕达哥拉斯遗说，但是对于他理所当然地需要“大声宣扬”的天主教道理，他却欲言又止，著书则比附儒家经典，口传则只敢造膝密谈。手段与目的出现这样本末倒置，岂能完全诿诸环境因素？

于是，利玛窦非调整或变换传教方式不可。他不得不把“归化”对象由平民转为文士。他不得不把宣教手段由演讲改为著书。他不得不把著书重点由西教要理移向西学入门。他也不得不冒着同事非议而似乎真的不务正业，用大量精力去向非教徒的李之藻讲授欧洲的数学与历法天文学等。总之，利玛窦走上“学术传教”的独特路径，未必可说早就主动作出的选择，倒不如说很晚才采取的被动措施。

据说，在近代世界愈来愈成为政坛商界权力角逐通则的一句名言：“只要目的合法，可以不择手段”,最早就是17世纪中叶一名耶稣会士写出来的，看来它在耶稣会内部早成共识。

所谓目的合法不合法，衡量尺度自然是所谓的法。古典时代的中国哲人，早在质疑法是什么。被汉以后的经学家，群指为孔子诠释古圣排忧除患的经典命意的《易传》，便曾说“制而用之谓之法”。据此，则法不等于律，不等于刑，更不等于君主的金口玉言。末一点强调法重于君，曾使明太祖何等恼火，由明初不止一名谏臣因劝说那个流氓皇帝别自乱其法而丢了脑袋可证。耶稣会自称捍卫三位一体的上帝之法，却既反对新教诸宗的宗教改革，也要求罗马公教进行自改革，乃至在欧洲到处树敌，这已证明他们所谓目的合法，只是把罗耀拉《神操》宣扬的一家之法，当作衡量目的正当与否的尺度。利玛窦正是要把沙勿略使中国变为“真教基地”的遗愿化作现实，也就是以罗耀拉的目的为目的。这目的可以称道么？

再说手段。有一种意见，以为利玛窦的策略手段，在晚明到清初的在华天主教传播史上占上风，表明理性的胜利。的确，利玛窦拒绝桑彻斯的传教需用武力清道的野蛮策略，可说理性战胜兽性。信仰属于精神世界。精神世界的问题不可能用暴力手段化解。中世纪中国的统治者，大都妄想用权力意志征服人心，无不把秦始皇采纳的李斯策略奉作圭臬，所谓“天下无异意，则安宁之术也”。术即策略手段，曾被贴上道、法、儒之类的标签，统称“君人南面之术”，措施有文有武，或说张弛阖辟；不过由历史表明，无论是谁而机关算尽，似乎最终都不成功。明世宗用独裁权力将王学打成“邪说”，张居正用僭主权力对泰州学派杀关贬逐，效应都适得其反，就是利玛窦时代的近例。利玛窦否定桑彻斯的策略，又没有权力可以强迫中国人改宗其教，相反时刻担心中国权力者将他打成邪教头目。因此为达“归化中国”之目的，他的手段别无选择，就是自己先“归化”于中国士林，取得帝国官绅对他“儒”的资格的承认。怎能取得承认？戴儒巾穿绯袍留长指甲当然不够，明廷屡屡严禁衣冠逾制，可见假秀才假缙绅比比皆是。因此，利玛窦除了按照传统，从道德、学问、文章三个方面，向帝国官绅士人展示他够格称“儒”以外，同样别无选择。

不消说，按照逻辑，自从利玛窦得到范礼安准许“易服色”那时起，便注定了他不再可能用“合法”的宗教家身份从事传教活动，而只可能把“学术”当作手段，进行曲线传教。可见，利玛窦为了活动便利而改变形象，却作茧自缚，迫使自己将突显手段当作急务，反而堵塞了使目的走向合法的道路；结果终于进入北京，也终于“获得大明皇帝的宠幸”，然而要求万历皇帝“准予我们自由传教”，也在他有生之年终于成为泡影。这能完全怪罪明廷对宗教不宽容么？这难道不是“为达目的、不择手段”的报应么？这难道不是把实用的需要看得高于一切，从而以非理性的态度选择手段的必然归宿么？

应该说，利玛窦晚年似已悟及上述矛盾，似已觉察他多年努力，效应只是手段彰显，目的非但未遂，甚至哀叹“以人的力量求准在中国自

由传教一事是不可能的”。他没有放弃希望，因为他的信念不允许，也因为他的手段已有效应的鼓舞。他依然认为自己采取的策略手段，对于实现传教目的是可行的，在卒前不久给修会当局的报告中逐点作了重申。这篇可以看作他主持中国传教团工作十多年的一份小结的文献颇有趣，可惜迄今未见从历史与文化相应的角度对它作出中肯的剖析。这里不是讨论的地方，只拟指出一点：它恰好给研究者提供了本证，证明他的传教团在华宣扬福音，收效甚微，而他本人作为那个时代第一位沟通中国和西欧异质文化的使者，则取得了前所未有的巨大成就。

关于《利玛窦中文著译集》

现在呈献给读者的这部《利玛窦中文著译集》，便从一个侧面，集中映现了利玛窦生前对于中世纪晚期的中国文化作出的历史业绩。

19世纪初耶稣会史家汾屠立（或译宛杜里）、德礼贤，编校过《利玛窦全集》，辑集了利玛窦的西文遗作，已被译成包括中文在内的多种文字，无论对于利玛窦传记研究、晚明在华耶稣会史，还是对于16世纪末到17世纪初的中西文化交往和比较的历史，都是不可或缺的原材料。

但也一如常见的情形那样，《利玛窦全集》非但不全，而且是片面的。最大的缺陷就是将利玛窦用中文撰写的论著和译作，全部摒诸集外。

原因不难了解，却很难令人同情。清末民初著名的天主教徒马良即马相伯，曾是耶稣会士，终生敬佩利玛窦，但晚年在教会内部抨击在华外籍传教士及其本国教会，也不遗余力。他在这方面的言论通信，均已收入我主编的《马相伯集》，文繁不具引。大概地说，他批评鸦片战争后重新露面的天主教传教士，大半不谙汉语，不通中文，学问教养较诸

利玛窦和他的后继者差得不可以道里计，却蔑视中国文明，面对从辛亥到“五四”的“誓反教”的批判，分明无力还手，还要装得不屑置辩，“听其下地狱可也”。那时有份法文《教务月志》，更月月载文诋毁利玛窦和汤若望、南怀仁等，“罪其喜引古书上帝，而不专用天主名”；“罪其阿悦华人，而将顺其礼俗”；更怪的是，这班仰赖当年法国强加给中国的不平等条约庇护的天主教传教士，未尝一读晚明到清初有关中文文献，却全盘否定利玛窦，“罪其日间所事，治钟表，会宾客而已，著书则徒有其名，而惟李、徐二公是赖，然于文学科学，毕生无足观也”。如此这般，“深文锻炼周内”，曾使马相伯、英敛之等痛心疾首。同时代的《利玛窦全集》编注者，显然意在恢复历史实相，但他们将利玛窦的中文著译作品摒诸“全集”之外，不论出于怎样的理由，效应只能使《教务月志》那一类言论在非中文世界读者中继续传播。

所谓极端相合吧，前半个世纪国内曾有若干论著，从科学哲学角度批判利玛窦绍介的西学，认为他在华关于那时代欧洲科学的理论与实践的翻译传授，多属在欧洲的过时货色，而对哥白尼到伽利略的最新成就秘而不宣，误导徐光启等中国科学家，实际起了阻碍中国科学技术赶超世界先进水平的作用。这样的意见，在国内学术界引起争论，出现了从不同角度重作的价值判断，迄今仍在继续。

作为中国思想文化史的从业者，我以为明清之际属于中国走出中世纪的起点，而促使中国文化由传统向近代过渡现象发生的内外因素极其复杂，有个不容忽视的因素，就是晚明正在起变化的所谓经学，与适当其会并由利玛窦首先引进中国的所谓西学，二者发生遭遇以后激起的一连串学术畸变。我向来赞同马克思的一个说法，即真理是由争论确立的。因而我对国内学界出现的上述争论，深感兴味，不断追踪海内外有关的研究进展，并曾不揣冒昧，以局外人说点局内事。所以想说，无非出于职业习惯，以为围绕利玛窦诸问题的争论非常必要，但历史问题只能由历史本身才能说明，那第一步就是清理历史事实。在这方面，我还是赞同马克思的说法，即历史的事实是从矛盾的陈述中间清理出来的。

就我寡闻所及，海内外关于利玛窦及明清间宗教文化的研究，愈来愈重视相应的历史文献的发掘、整理或翻译，海峡彼岸的学术界、出版界对此贡献尤多。令我不解的，是利玛窦的中文著译作品，虽被不同领域的学者反复审视，也曾个别地整理重印，但至今没有一部编校较完整的结集本。某些重要作品，包括《天主实义》《畸人十篇》《交友论》《二十五言》《乾坤体义》等，从中国思想史、中国文化史或跨文化研究等角度来看，对清理历史实相的重要性，绝不亚于《几何原本》《坤舆万国全图》之类，然而在国内仅有几家图书馆收藏，索阅很难。

造成这个古怪现象的原因也颇复杂，且不去说它，但客观必要是清楚的。1980年代初期，适值利玛窦入华四百周年前夕，上海几位学者因而合编《徐光启集》，我也忝列编者之一。于是忽生一念：何不借助搜罗材料的方便，编一部《利玛窦中文著译集》，给中国思想文化史的研究生们略解觅书难呢？这样就编起来了，也有出版社乐于刊行，岂知竟成死胎。被扼杀的理由与学术无关，不说也罢。一晃十七年过去了，又逢世纪交替。人们又记起四百年前那个世纪交替时刻，利玛窦忽然时来运转，由明廷太监的囚徒变成万历皇帝的外臣，从此在北京终老。于是这部已成死胎的《利玛窦中文著译集》，也居然“克隆”再生。

再生需要感谢张隆溪教授。没有张先生的善意督促，又将本集列入他主持的“跨文化研究丛书”，那也许不可能仅用年余时间就完成这部著译集的重编重校工作。香港城市大学出版社为本集排校付出了巨大努力，城大出版社与复旦大学出版社为合作出版本集所作的辛勤工作，同样使编者深为感谢。

这部著译集，凡收利玛窦用中文撰写和述译的论著十九种。毋需特别指出，除了署名与徐光启、李之藻合作译述的科学之作外，利玛窦别的作品，多半也曾经中国学人润色。这不足为奇，16世纪以来欧美基督教新旧各宗传教士的中文论著，没有经过华人文士做过文字加工的例证，也许有吧，只是我们不知道。我们在意的主要不是文章形式，而是

这些著译的内容与见解，究竟是否出自利玛窦的思与言。对后一点，我们尽量做了必要的考辨。

考辨的过程涉及大量的历史细节，例如当年利玛窦的著译主题的由来，撰写编译的过程，传抄付刊的曲折，版本文字的同异，以及诸种各自与整体的局部的人文环境的联系，等等。其中有的已为人所熟知，有的似有定论而不合实相，有的异说纷纭而莫衷一是，有的则以讹传讹而习非为是，也有的虽经名家校订而实不可信。因此，要做到从矛盾的陈述中间清理出历史实相，向读者提供文字句读乃至标点分段都较可信赖的文本，谈何容易。我们不敢保证没有失误，只能说已下过死功夫，尽可能不放过涉及时地人事、音训考辨的任何差异，将可能存在的瑕疵的几率降至最小。

为了帮助一般读者了解以上提出的问题，除编例外，我给每种作品都写了一篇简介。简介均属就文谈文，但也偶加评论，包括订正既往研究的纰漏，澄清既往误解的史实，难免冒犯某些权威的或流行的见解。我希望拙见有助于讨论的深化。因为每种都有内容简介，所以这篇导言不再撮述。某些国内论著有争议的问题，依愚见如能坚持从历史本身说明历史，如能摆脱以论带史乃至割裂材料以拼凑奇谈的劣习，那就不难解决。因而这篇导言也不拟具体讨论，不仅为了节省篇幅。

这部著译集的编校，是我与四位小友共同完成的。他们分别查勘不同版本，进行会校，每种都做过详尽的校勘记，由此筛选出较合历史原貌的底本，然后区分句读，初施标点，并予分段，同时也辑集了每一种的既有研究材料。正因为他们做了奠基工作，我才可能在较短时间通读全稿，推敲原文，订正字句，修改标点，择定校记，以及撰成每种简介。因此，这部著译集是我们合作研究的成果。当然，编校存在的任何错误不当之处，都应由我负责。尚祈海内外方家不吝指正！

2001年3月草，5月改，7月再改

附记：2001年，香港城市大学跨文化研究中心，举办纪念利玛窦入京四百周年的国际学术研讨会。承该中心主任张隆溪教授盛意，邀我将拙主编的《利玛窦中文著译集》书稿修订，列入将由香港城市大学出版社推出的“跨文化研究丛书”第一部，于会前印成中文繁体直排本，并将拙撰导言列为会议论文。同年，复旦大学出版社又据我再作校订的城大版《著译集》，刊行了中文繁体横排本。现在以简体字初次发表的导言正文，文字即据复旦版，仅有个别字句改动。文内小题依旧，但另拟正题。依拙作积习，导言正文叙史力求简约，注释则一注引据文本，二释相关史实及疑义商榷。然格于本书体例，原刊本注释近万字，概予删略，尚祈读者鉴谅。

---

1. 见《明儒学案·姚江学案》序。

利玛窦与李卓吾

逍遥下北溟，迤逦向南征，刹刹标名姓，山山纪水程。

回头十万里，举目九重城。观国之光未？中天日正明。

题记所引这首五律，是以号卓吾著称的李贽，于明万历二十六年（1598）在南京送给利玛窦的一把扇子上的题诗。相传当时李卓吾先后送给利玛窦两首题扇诗，只有这一首收入《焚书》卷六，题作《赠西人利西泰》。

西泰即“泰西”的倒读。在晚明入华耶稣会士中间，利玛窦首开变西文姓名为中文姓名的先例，也学中国士人的样，兼取名和字，而取字西泰，表示自己来自泰西即欧洲，至于是否合乎中国人名字相配的习惯，他似未考虑。

那时利玛窦入华已十五年。先前已在韶州、南昌建立了两个耶稣会住院，但受洗的中国天主教徒，才超过百人。因为利玛窦进入广东肇庆“开教”以后不久，便由经验形成一个认识，如他在南京致会友信所概括的，只因为以往欧洲人很少同中国人交往，“而且他们中国人不喜欢外国人，百姓怕洋人，皇帝更畏惧外国人，这后者专制好似暴君，因为他们的祖先用武力从别人手中把皇位夺来，每天担心会被别人抢走。假如我们聚集许多教友在一起祈祷开会，将会引起朝廷或官吏的猜忌。因此为安全计，应慢慢来，逐渐同中国社会交往，消除他们对我们的疑心，而后再说大批归化之事。”注

记得多年前读到利玛窦这段话，总觉似曾相识，后来作文涉及清世宗对吕留良案的处理，重阅这位大清皇帝钦定的《大义觉迷录》，在卷

二发现这样一道上谕："朕诵《洪武宝训》，见有明太祖，屡以防边防民为言。盖明祖本以元季奸民起事，恐人袭其故智，故汲汲以之防民！"雍正皇帝有兄弟懂拉丁文，但这位只对汉人的阴谋权术、密宗的咒诅巫术感兴趣的满洲大君，肯定没有如其父康熙大帝那样熟悉利玛窦。因而他对明太祖所作的心理分析，与一又四分之一世纪前利玛窦对朱元璋子孙为何"畏惧外国人"而疑西教为邪教的心理判断，如出一辙，只可谓英雄所见略同。

利玛窦本来把"传扬圣教"的目标定在印度，没料在果阿三年，刚悟出传教必须重点劝化婆罗门种姓，便被耶稣会东方省上司召至澳门。耶稣会的军事化纪律，使他视"服从"为天职，于是二话不说，到澳门就拼命学中文，入肇庆又想方设法获得官绅器重，改变中国士大夫对"西夷"未进文明的偏见，经验使他相信先驱者沙勿略到罗明坚的一个判断，即明帝国的专制体制，决定了耶稣会在帝国境内"自由传教"，非首先消除皇帝对外国人的疑心，取得皇帝的特许，便不可能实现。

于是利玛窦制定了"慢慢来"的策略，用很大精力博取士大夫的尊重与好感。那办法就是扬长避短，专拣中国士绅不熟悉的课题，天体结构、地球形态、几何逻辑、异域风情，以及西方经院哲学等，到处宣讲。他果然达到预期效应："这些知识分子会在心中纳闷不解地说：'这个外国人怎么比我们知道的还多？'"[注]

然而利玛窦的顶头上司、耶稣会远东视察员范礼安，虽支持他的策略，却为皈依信徒太少而着急。这也难怪，同为范礼安辖区的日本，耶稣会士只要劝化某个大名入教，便立即带进全藩改宗基督，乃至信徒多达数十万。相形之下，在华耶稣会士用了十多年才使百来人领洗，按两国人口计，真不成比例。于是范礼安便在1596年任命利玛窦为耶稣会中国传教团会督，授予他主持"归化"整个帝国的重任，接着将在澳门和海外募集到的西洋异物，不断寄给利玛窦。迫使利玛窦不得不立即赴帝都叩宫门，尝试以进贡为名，请求万历皇帝特许耶稣会在华"自由传教"。

果如利玛窦所忧，他“进京面圣”的时机不对。由日本僭主丰臣秀吉侵朝而引发的明军援朝抗倭战争，打了几年仍未分胜负。北京风声鹤唳，见海外来人就疑为敌方间谍，以致无人敢向皇帝代通西洋贡使抵京的消息。利玛窦无计可施，铩羽南返。

所谓塞翁失马吧，利玛窦被友人带到南京度岁，忽然大受陪都达官贵人欢迎。据传这位大西洋贡使，囊中多西洋珍宝，本人又是饱学“西儒”，传说深谙炼金术，谁不想一睹其人其物呢？利玛窦于是意外地获得一个新的传教点，由南都官方特许建立耶稣会南京住院，而他当然酬酢、讲学无虚日。

也许声名太盛，利玛窦竟歆动了两位学界泰斗的注意。一位是时任南都国子监司业的焦竑，中过状元，教过太子，主盟文坛的泰州学派巨擘，也是未来“圣教柱石”徐光启的老师。另一位便是寄居焦府的李卓吾。那时李卓吾因在湖北讲学，引得民众如痴如醉，被明廷以“左道惑众”通缉，跑到南京避难，而焦竑对他钦佩之至，甚至推他“坐圣人第二席”。[注]岂知这两位古稀名宿，都敬重利玛窦。而平常拒见权贵的李卓吾，竟主动先行造访利玛窦，赠以诗扇，更轰动南都士林。

被人们竞相传抄的李卓吾那首七律，将利玛窦比作《庄子》大赞的北海巨鲲，优游南下，在大千世界到处留名，不觉已徙十万里而仰瞻帝京。显然由于利玛窦逢人询问及东来意向，必称“观光上国”，因此李卓吾对他去岁进京失败表示同情，鼓励说要相信天子圣明如尧舜，心愿必可得遂。

看来李卓吾对较他年轻二十五岁的利玛窦的学问人品，是真心赏识的。他不仅把利玛窦的《交友论》，一部以拉丁文与中文对照而用问答体写成的西方伦理格言集，抄录数份，寄给他在湖广的学生，还在这年给友人信里，对利玛窦大加称道。见于《续焚书》卷一的这通名函，常被断章取义，好在原文不长，具引如次：“承问及利西泰。西泰，大西

洋人也，到中国十万余里。泛海至南天竺，始知有佛。及至广州，始知我大明国土。住于肇庆（按此下漏举韶州、南昌），几二十年，凡吾国书籍，无不阅看。尝请前辈与订音律，又请明性理者与讲大义，又请明六经者与通解说，故能尽言此间之语，尽作此间之文字，尽行此间之礼仪。是一极标致人，内甚玲珑，外甚朴实。吾所见未有其比。”

标致者，善表圣哲意旨也，而玲珑则形容明见。李卓吾憎恶假道学，晚年尤其反对竞名逐利，致焦竑信中曾说：“今之学者，官重于名，名重于学，以学起名，以名起官，循环相生，而率归重于官；使学不足以起名，名不足以起官，则视弃名如敝帚矣。”利玛窦浮海数万里来到中国，于中国学问无所不窥，堪称极有识见，却不以此逐名求官，正属于他认为“视弃名如敝帚”的纯洁本真人物。他的说法确切与否，是另一回事，但他决非对利玛窦进行“诛心”。不料有论者如此注解：“盖内怀叵测，李氏所谓玲珑者也；外示谦抑，李氏所谓朴实者也。”真是深得宋明“正学”长于诛心的妙谛。

焦竑、李贽都是晚明王学各派中具有平等取向的泰州学派的后劲。焦竑提倡宗教宽容，所谓三教归一；李贽抨击三教归儒，痛斥官方理学诸儒“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行如狗彘”。他们未必同意利玛窦传布的异教，却都以为利玛窦所表征的学问，不论是否外来的，应在中国容其立足。这在某种程度上映现了晚明王学对待西教西学的共识。比如利玛窦在南昌得到庐山白鹿洞书院山长章潢即章本清的鼎力相助，这位江西声望最高的老学者，就属于江右王门。再如利玛窦得居南京，助其突破官僚体制阻挠的，为时任南都给事中的泰州学派的祝世禄即祝石林，后来在北京亦同样助其克服居留困难的都给事中曹于汴，也是公开批评朱熹道学的北方名儒。

值得一提的，还有明万历二十八年十二月二十四日，当西历1601年1月28日，利玛窦以“大西洋陪臣”名义呈给明神宗的《上大明皇帝贡献土物奏》。

这道题本，是四百年前，利玛窦偕同会的西班牙籍会士庞迪我、华人修士钟巴相（汉名鸣仁）一行，二度入京并终得居京的初抵当天，留下的第一份中文文献，也是今存利玛窦与明廷正式交往的唯一一份政治文件，自然倍受晚明基督教入华史的研究者注目。由于它不见于现存的明代官方文献，因而近年有些论著多据萧一山《清代通史》所录转引。不知萧一山有个坏毛病，引用已刊诸书，往往讳言出处，如《清代通史》内学术史诸章，大量直抄梁启超论清学史的著作而不注明来源，便是显例。其书所引利玛窦的题本，分明抄自清末黄伯禄所编《正教奉褒》。黄编完成于清光绪二十九年（1903），作为天主教徒所编鸦片战争前以耶稣会为主的在华基督教编年事记，用不着详注材料来源，是可以理解的。据目前所知，利玛窦此疏，全文初次由耶稣会传教士古富烈在上海公布，并附有拉丁文与法文的译文，时在1900年。《正教奉褒》当据此录入。经我将它与收入《利玛窦书信集》的古富烈本核对，发现有文字差异，而萧一山所录与黄本全同，包括黄本删节处也雷同。因此，倘若以研究利玛窦或晚明基督教入华问题的专门论著现身，而对这类关键性史料也仅凭几度转抄并有明显误处的传本立说，乃至抄自萧一山而讳言来源，怎能取信于读者呢？

但我更感兴趣的，是利玛窦此疏的措辞行文。完全符合明代的公文体裁，必有洞晓官场规矩并且了解皇帝心态的中国朋友参与草拟。中译本《利玛窦中国札记》已说此疏撰于南京，到济宁后由时任漕运总督的一位朋友“认真地另写一份”[注]。译者注说这人为“刘心同即刘东星”。但中译本《利玛窦神父传》则说刘心同是“仓运督办”，相当于侍郎，见表章后“看来写得不够妥帖，于是命几个第一流文案夫子另写一份”[注]。《明史》有刘东星传，说他字子明，沁水人，这时职衔应为工部尚书兼右副都御史、总理河漕，即习称漕运总督，而当时没有“仓运督办”一职。他是否号心同？不详，但他确是李贽的密友，在利玛窦过山东时也确任漕督，因此他插手过利玛窦此疏的定稿是可信的，问题是他改还是命幕僚改有异说。幸好利玛窦“札记”手稿已有中译本，译名改作利玛窦

《中国传教史》，内记利玛窦过济宁，因李卓吾介绍结识漕运总督刘心同："总督与李卓吾想看一眼神父带的进贡表章；那是在南京采用了许多人的意见写的。总督与李卓吾感到写的不妥，要另写一张，又令衙署内善书法者为之誊清。除此之外，总督与李卓吾又各写了几封介绍信，结果比南京各官员的介绍信更有用。"注

三种说法，哪种可信？应说是手稿。李卓吾的题扇诗已鼓励利玛窦别灰心，要相信见皇帝的心愿必可实现，他自然更关心利玛窦二度叩帝阍能否成功，因而与在朝经验甚富的刘东星合作代利玛窦捉刀，写出委婉得体而能搔到皇帝痒处的一道题本，不是更合情理吗？

由此引发另一个疑问：《利玛窦中国札记》的刊布者金尼阁，在整理利玛窦这段手记的时候，为什么要将李卓吾起草利玛窦此疏的重要事实删去？固然可能因为李卓吾不久又以"左道惑众"罪名下狱，在1602年被迫自刎，但利玛窦于几年后如实记入札记，金尼阁有什么理由讳言？这都值得研究。不过有一点可以肯定，那就是由于金尼阁的删除，使晚明王学一个重要学派的代表人物，曾经热心支持利玛窦进入帝国京师谋求自由传教的一则关键史实，长期湮没不彰。

明清之际曾称耶稣会士传播的西学为"利氏学"。那时对它由好奇、同情到接受的，多属王学人士，对它由漠视、憎恶并打击的，则多属所谓"正学"即钦定四书五经诸《大全》养育的人物，如果真想从跨文化研究的角度了解这段学术史，也许更该注意王学与利学的相关度。

2001年7月14夜草
原载《文汇读书周报》2001年8月14日

---

1. 见台北光启社、辅仁大学出版社1986年版《利玛窦书信集》下册，页256-257。
2. 前揭《利玛窦书信集》上册，页182。
3. 见《明儒学案》。

4. 见《利玛窦中国札记》，中华书局1983年版，页387。

5. 见《利玛窦神父传》，商务印书馆1998年版，页312。

6. 见台北光启社、辅仁大学出版社1986年版《中国传教史》，页332，译者有夹注疑刘心同“或为刘东星之误”。

徐光启和晚明史

《几何原本》者，度数之宗。……既卒业而复之，由显入微，从疑得信，盖不用为用，众用所基。

徐光启《刻几何原本序》

晚明的西学领袖

徐光启在明崇祯六年（1633）去世以前，已成为晚明的西学领袖。

晚明的西学，涵泳着文艺复兴以后欧洲的神哲学、论理学（Logic）、数学、天文学、地理学、美学和工艺学等。首先将它们绍介给中国人的，是意大利籍耶稣会传教士利玛窦，因而原型无不带有罗耀拉开创的天主教这个教团的文化印记。

上海人徐光启，并非由利玛窦付洗的中国教徒，却与杭州人李之藻，成为利玛窦晚年最著名的中国学生。当明万历三十八年（1610）利玛窦在北京病逝以后，徐光启便成为中国基督徒的实际领袖，以致连教徒们都很少有人知道利玛窦的传教团首脑传人是意大利人龙华民（Nicolaus Longobardi）。

自初唐至晚明的九百年间，西方基督教曾三度入华传播。唯有第三次入华的耶稣会站住了脚跟，使这个异教流传至今。利玛窦尽管不是基督教三度入华的第一人，却是在中国取得传播“西教”成功的第一位耶稣会士。他取得成功的诀窍，中外研究论著议论纷纭。有一点是谁也难以

否认的，就是他借“西学”为“圣教”开路的策略，因缘时会，赢得了正在寻觅走出中世纪道路的中国文化先驱的认同。

号称“大明”的中世纪最后一个由汉人建立的帝国，开拓者即所谓明初二祖，都是不学的草包，相继统治中国半个多世纪，都把反智论当作文化专制的出发点和归宿。明成祖派遣宦官郑和率庞大舰队七下西洋，效应恰好反证帝国统治者顽固墨守“以我为中心”的陈腐观念，自外于突破中世纪传统的世界潮流。当明成祖死于塞外征途以后，他的子孙更急忙修复长城，也不敢越海疆直捣“倭寇”巢穴，龟缩于所谓本土残民以逞。难怪从明英宗“复辟”之后，帝国再传不过三世，便内乱不已，导致阳明学向高踞庙堂中心的朱子学挑战。

到阳明学熬过嘉靖、隆庆二朝五十多年的黑暗岁月，并在僭主张居正死去以后，突然活跃于经济最发达的南国，乃至学派林立，致使外来的泰西耶稣会士，沿着陈献章、湛若水到王守仁的反道统轨迹，由边缘到中心北上，其实并非偶然。我在拙编《利玛窦中文著译集》(注)的导言《利玛窦在中国》中，已予就史论史的说明。

当17世纪最后一年（1600，明万历二十八年），徐光启在南京他的老师焦竑的座中初识利玛窦，那时利玛窦已年届“知命”，入华也近二十年。利玛窦未必注意到这位年轻十一岁的后生，但徐光启已对这位“西儒”留下颇深的印象，证据就是徐光启在四十一岁细读利玛窦的《天主实义》等书以后，终于决定放弃所谓儒释道“三教合一”的幻想，转而认定真理就在利玛窦申述的西教之中。那以后，到他七十二岁去世，逾三十年，中国基督教便有了华人信徒的第一“柱石”。

何以不能称学派？

晚明学派林立，由清初黄宗羲《明儒学案》的描述可知。17世纪初叶的万历末到天启、崇祯间，蔓延朝野的所谓党社运动，把讲会活动作为议政求变的一种形式，一度出现壁垒分明的政治对决态势，那历史也早已备受中外学者注目。除人们熟知的梁启超、钱穆、谢国桢等人的相关著作外，在这方面的近著，台湾年轻学者吕妙芬的《阳明学士人社群——历史、思想与实践》[注]，就很值得一读。

奇怪的是关于晚明基督教在华传播史的著译很多，除利玛窦等传教士和入华教派史的资源以外，关于晚明改宗天主教的个案研究也数量日增。例如方豪、钟鸣旦等关于“圣教三柱石”的中文著译便屡见引用。然而将西学也作为晚明一个学派予以考察的论著，似乎只有民初梁启超《中国近三百年学术史》粗理其绪，以后八十年便置诸晚明史（包括南明史）的论者视野之外。我曾提出这现象不正常，因为不正视西学在晚清已经超出思潮史的范围，而在社会政治领域都已发生实际影响，那就不可能如实说明十七世纪明清更迭时期的历史全貌。最近得读台湾黄一农教授的新著《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》[注]，不禁叹赏，以为堪称全方位地填补晚明史研究空白的一个突破。

据我寡闻所及，西学在明亡前有没有形成一个学派，一个在社会政治生活诸领域都具有影响力的本土学派，应该可说不成问题了。

那是个大题目，全面的历史考察有待来者。我在此仅能说点从参与编纂《徐光启著译集》到主编《利玛窦中文著译集》期间的随想。

利玛窦和徐光启

明万历二十八年（1600）春天，当徐光启在南京结识利玛窦时，这时利玛窦已是留都闻人。

经过在南昌三年、南京二年与达官贵人和学者名士的广泛交往，利玛窦的形象，早就转换成“西儒”。他博取中土文化精英人物认同的手段，已经主要不是万国地图和西洋“奇器”，而是通过《天主实义》《交友论》《二十五言》等中文著作，所展现的基督教世界的哲理、伦常、宇宙观和审美观之类，还有令章句小儒们倾倒的“西国记法”，当然都把佛教当作论敌，极力证明耶儒二教同心同理。他不仅似乎于学无所不窥，而且恪守《神操》和耶稣会士誓愿的行为，也似乎使他成为儒者心目中的道德楷模。所以，还在徐光启皈依天主教（1603）以前，南国士大夫赞美利氏所传西学与“吾儒”同调的言论已多得很(注)。徐光启先信西教，再习西学。他于万历三十二年（1604）中进士，补翰林院庶吉士；但于三年后才散馆，便丁父忧，回籍守制；到他服丧期满，赴京起复为翰林院检讨，而利玛窦却已去世了。

因而，徐光启在南京结识利玛窦，仅一面，隔了一年多（癸卯冬，即1603年底），重晤于北京，那时利玛窦已是都中“博雅名流”争相造访的宫廷宾客。据利玛窦说，他与徐光启时常相见，是在徐光启中万历甲辰科进士并入选翰林院庶吉士以后。

按《明史》职官志，明永乐初定制，“翰林院庶吉士，选进士文学优等及善书者为之，三年试之。其留者，二甲授编修，三甲授检讨。不得留者，则为给事中、御史，或出为州县官。宣德五年，始命学士教习。万历以后，掌教习者专以吏礼二部侍郎二人。”可知庶吉士不是正式官员，而是可充皇帝或储君的文学侍从的候补人员，必在掌院学士或分管人事、文化的两名“副部长”指导下读宫廷图书档案即“中秘书”三年，再由阁臣出题考试，然后决定去留，只有成绩优良的两等学生，才能留院分授编修、检讨，级别分属正从七品，也就是号称清秘的翰林官的最低或次低的起阶。因此，庶吉士者，实乃皇家学院之博士研究生也。

明代翰林院号称馆阁储才胜地，尤其在中叶英宗复辟之后，“非进

士不入翰林，非翰林不入内阁，南北礼部尚书侍郎及吏部右侍郎非翰林不任，而庶吉士始进之时，已群目为储相。”明孝宗时更定选制，凡新科进士均可预选庶吉士，每科所选不过二十人，每选所留不过三五辈。然而嘉靖、万历二朝中间有九科不选，反而使被选庶吉士的新进士声价大涨(注)。徐光启在入教前两度会试落榜，改宗天主的第二年，便中二甲，所谓钦赐进士出身，还通过繁难的预选程序，跻身庶常。他是利玛窦进京开教之后获此殊荣的头一个华人信徒，怎不令利玛窦兴奋莫名，对他寄予厚望？

所以，尽管利玛窦因得万历帝优待而名重京城，为世俗和教会事物忙得不可开交，却对徐光启的教育备加关注。据利玛窦致修会上司书信，徐光启常在庶常馆放学后即赴他的寓所，每每谈至深夜。又据万历丁未（1607）利玛窦所撰《译几何原本引》，徐光启改庶吉士的第一年，主要致力于读中秘书（教习指定的宫廷文献），向利玛窦质疑的问题，多半是“天主大道，以修身昭事为急”。到第二年（万历乙巳，1605）秋天，徐光启开始关心欧洲学校的“举业”教育，显然出于利玛窦自称早在本国“忝预科名，已叨禄位”(注)，而引发的中西文官教育体制的比较兴味。利玛窦说“余以格物实义应”，话题无疑转向耶稣会大学“七科”教育中的神哲学之外的其他课程，首先是作为“格物”基础的数理，初阶即欧氏几何。向来认定“一物不知，儒者之耻”的徐光启，一听便来了劲，以为这门“实学”，或中国古已有之，却已失传，恳请神父口传，由己笔受。

于是就有了利、徐合译的《几何原本》前六卷即平面几何部分的汉译本。徐光启原非数学家，得充皇家学院博士研究生，长处在于“代圣贤立言”的时文揣摩精熟，忽然转向从未接触过的演绎几何学的公理定理体系，单靠不谙中土数学传统又不熟悉艰深文言的利玛窦自拉丁文转述，而用典雅的汉文表述，确如徐光启所谓，在双方都是“迎难”。从此，两人“反复展转，求合本书之意，以中夏之文重复订政，凡三易稿”，迟至万历丁未（1607）春季，由利玛窦老师丁先生校补的《几何

原本》十五卷的前六卷，终于译成。

又过了一个半世纪，随着伟烈亚力、李善兰补译的《几何原本》后九卷问世，汉语世界的读者才得窥欧洲这部科学古典名著的全豹。有的中国科技史论者于是追究当初利玛窦对译事叫停的动机，几乎都推测利玛窦居心不良，唯恐徐光启掌握西方科学而怀疑“天主实义”。有的思想史家还对利玛窦介绍的天学深表愤慨，说他向中国学者蓄意隐瞒哥白尼的日心说，误导徐光启等，在历法天文学实践中，采用在西方已属落后的第谷体系。

上世纪末叶我初读汉译《利玛窦中国札记》，又得读文革末李约瑟《中国科学技术史》天学卷的内部译本，以为利玛窦的确可恶，为防传教不利而误导国人。及至有机会接触欧洲近代天体运动认识史，继而细考晚明至清初的中国学术史，才怀疑成说未必合乎历史实相。首先是感到李约瑟未必真知晚明思想文化史，一味强调只有源于中土的科学技术，才算原创性的真知，殊不知勇于接受域外真知及其实践，破除传统偏见，更加困难。其次是近代学术史科技史论者，往往以论代史，先有所谓民族主义之类偏见存于胸中，当作裁量所谓学用是非的主观尺度，于是每见非孔孟传统的意见就心生憎恶，更糟的是以时君的政见当作真理的判词，又好挟洋自重，因而李约瑟的“问题”，竟成近代中国科技必然落后的断案依据。再次是苏联谬说作祟，特别是斯大林的大俄罗斯主义，导致苏联无论任何领域都必定宣传沙俄为世界第一，于是对斯大林主义亦步亦趋的中国某些权威，论及自然和人文的认识史，同样鄙夷西学而回归“西学中源”的腐论。

就史论史，我不以为徐光启“易佛补儒”的说法，有思想史意义，却以为有科学史意义。所以者何？因为徐光启不仅从利玛窦那里学得了西方的演绎几何学，还以此挑战当时占统治学说地位的代数思维方式。

所谓代数思维方式，至迟从东汉末的经学大师郑玄，到南宋中的理学大师朱熹，都属于统治学说的形而上学共同模式。照清末章太炎的说

法，这个模式的特色，就是一二三四继发的“数”。用于观察历史，要么是韩非所谓的今必胜昔的直线进化论，要么是郑玄、朱熹共识的黄金时代必在三代的直线退化论。

徐光启或许没有想到，他对西方“举业”基础的欧氏几何的好奇，竟会导致中国士大夫开始改变知人论世的眼光。“数”不但体现于时序，而且存在于空间。“俟河之清，人寿几何”，这句传统格言，被赋予新的意义，依拙见可称之为时空连续性。我们追溯传统文献中的空间认知，固然可如谭其骧先生揭示的，可以上追至《汉书·地理志》，乃至《禹贡》，但倘说近代认知，则据我的私见，只能从《几何原本》的汉译文问世（万历戊申，1608）算起。

晚明“天学”的轴心

虽然徐光启与利玛窦相处的时间只有三年（1604—1607），虽然利玛窦赏识李之藻的才智或更甚于徐光启，但在利玛窦去世（1610）以后，成为利玛窦一派“天学”在晚明首席传人的，正是徐光启。

利玛窦在华二十八年，活动最繁也影响最大的时段，无疑是在北京的最后九年。陈述这段历史的研究论著很多，在我看来较全面又较可征信的，当数近年才有中译本的邓恩（George H. Dunne）的《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会教士》[注]。据此书及前揭黄一农《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》等，那九年在北京与利玛窦常来常往的学者和官员，有姓名事略可考的，便约五十人，其中不乏阁部要员。

相形之下，在利玛窦晚年交往的京官中，徐光启职级均低，于庶吉士散馆前试列三甲，留馆授检讨，从七品而已。也许由于他在馆期间越来越专注《几何原本》译事，妨碍读书正业，因而散馆考试仅列二等，

未能晋授编修。而且才授职就丁忧南返。于是在利玛窦生前，他并非"天学"信众的轴心人物。

不过徐光启在利玛窦去世以后起复入京，还是做翰林院检讨，只是三年后循资转阶，职称提为左春坊左赞善，仍是从六品的小官，却脱颖而出，上升为"天学"的轴心人物。

那过程虽短，却很复杂。原来依靠利玛窦个人威望和魅力支持的耶稣会传教团，失去了老树的庇荫，便杂木竞长，继任会首的龙华民，既不满利玛窦的所谓间接传教策略[注]，也无力控制同会诸教士各显神通。来自菲律宾的多明我会传教士，力图分割耶稣会的传教权，更给耶稣会教团添乱。

但对传教士的最大威胁，却在此不在彼。就在徐光启回京复职之际，朝廷的混乱也近于沸点，连年出现部院大臣"拜疏自去"的怪事。恼怒的昏君索性改组内阁，迫首辅叶向高致仕，"独相"奸佞的方从哲，时在万历四十一年（1613）。从此传教士厄运临头了。因为叶向高好西学，被看作在华传教士的护法，曾促使皇帝赐给利玛窦葬地，说是一部《几何原本》，便是赐葬地的充足理由。他被迫下野，无疑使西教失却了一顶红伞。而方从哲才入阁，便引用同乡私党沈漼为南礼部侍郎，给西教压上了一块顽石。

沈漼是浙江乌程人，万历二十年（1592）进士，改庶吉士，散馆授翰林院检讨，与徐光启、杨廷筠都曾"通家往返"。据说他是佛教居士，但在北京官翰林院侍讲时，没有留下反基督教的记载。所以，他于万历四十二年（1614）晋南礼部右侍郎管部务，成为留都群官之首，就上《参远夷疏》，并且不等皇帝准奏，即向南京的耶稣会教士发难，制造了"南京教难"，连徐光启也感到莫名其妙，在家书中说这位"平昔通家往返"的南大宗伯——据黄一农考证，沈之侄沈棨，是徐光启任万历癸丑科（1613）同考官时取中的贡士，而管南礼部部务即位比尚书，故称

宗伯——“一旦反颜，又不知其由也。”

其实，徐光启应知其“由”。沈潅的后台方从哲，既然挤掉叶向高而独揽相权，必定遵循敌之友即我之仇的传统权术，不择手段地借机发展自己势力。利玛窦生前广交的政界学界朋友，大多属于关心国事的所谓清流，也即属于依附宦官以取媚皇帝的所谓齐楚浙三党官僚共同集矢的所谓东林人物。而照正统道统的双重尺度，利玛窦等来自泰西的“远夷”，入华宣传“天学”，正是“用夷变夏”，也正是有不少成员改宗或同情彼教的所谓东林君子的软肋。浙党干将沈潅，奉党魁方从哲派遣，出掌南国政权，怎可以私谊妨害党务？

再说沈潅显然通晓权力游戏诀窍。他是两榜出身，在京又曾任国子监司业，即国立大学主管思想训导的副校长，深知举贡恩荫诸生的心念：好不容易通过逐级考试，钻进帝国体制内部，即使不能中举跻身候补文官行列，而生员身份也可坐馆训蒙或代人兴讼以保障衣食。这由《儒林外史》马二先生训诲匡超人、蘧公孙，说是孔夫子生于今世也必从事“举业”，可得反证。晚明的“举业”，除殿试由皇帝尸居主考虚名外，各级考试的权力，都由两京礼部操纵。不消说，沈潅既掌南礼部大权，在他权威笼罩下的各省生员，必定如群蛆望矢，多半以他的取向决定政治风向。南昌曾是利玛窦取得“开教”成功的第一个基地，但在利玛窦死后六年，沈潅掌南礼部部务后两年，即万历四十五年（1617），便有江西全省在南昌参加乡试的三百名生员，签名上书南礼部，要求驱夷人禁西教。接着南京也有多名秀才响应，指控西夷教士破坏三纲，夜间祈祷男女不别如聚淫，鼓吹众生平等如邪教等等。可知沈潅颇知权术运作可以操纵舆论为政治服务。

难得的逆潮流而持真知者，正是徐光启。他初知沈潅《参远夷疏》，立即不顾个人和家族的安危，给皇帝写了公开信，即著名的《辨学章疏》。他坦陈自己正是“远夷”利玛窦的天学信徒，所以信仰，就因为它符合传统的真理，并坚信这一普世真理必可验证，所以向皇帝提出

三种验证方法，包括召集全部在华西方传教士到北京由皇帝主持考试等。

《辨学章疏》没有能够挽救传教士的败局。却使徐光启成为中国的“圣教三柱石”的第一支柱。他和李之藻、杨廷筠，都成为“南京教难”的受害耶稣会士的庇护者。论庇护的效应，徐光启不及杨廷筠，甚至不及李之藻。但从政治的学术的后果来看，徐光启在“南京教难”之后，地位骤升，以致幸存的欧洲传教士，也奉他为晚明天学的领袖。

正如《明史》方从哲传的作者所说：“论者谓明之亡，神宗实基之，而从哲其罪首也。”将这个方从哲引向败亡的一名权首，无疑要数沈㴶。

方从哲的罪过，主要不是反东林，而是媚君主。从明太祖取消丞相，而集决策施政统军三大权力于一身之后，中国的政体便走向君主个人独裁。这个独裁机制，要求在位皇帝全知全能，成为当代唯一活着的圣人。无论明初二祖及其子孙，怎样夸张自己是“真命天子”，而且一个比一个热衷于个人独裁，但从嘉靖到万历，君主越来越对“亲政”不感兴趣，乃至万历帝在位四十八年，却有大半时间不见大臣，以致内阁大学士，竟有在位期间没见过皇帝的尊容。权力独裁如此神秘，最终导致“神宗”不神，沦为宫内宠妃太监的傀儡。万历一朝近半个世纪，外朝大臣与内廷权力的互动，在后者几乎只有宦官口含天宪，正是皇帝已经沦为奴才们的傀儡的写照。

于是徐光启似乎有真“理”，却输给沈㴶的假“理”，而后者甚至可以轻易取得青年生监以上舆论拥戴，致使徐光启及其盟友，除违背王法给予遭难的耶稣会士提供藏身场所，此外就对现实权力无可奈何。

哪知先秦道家“反者道之动”的教义复显威灵。经历了万历末到泰昌、天启三朝的黑暗岁月，西来天学重获在华生存权。曾在“南京教难”中吃过苦头的葡萄牙耶稣会士曾德昭（Alvarus de Semedo），遂将

徐光启、李之藻、杨廷筠三人，称作“圣教”的三个“柱石”。

技术救世的成败

可是，从中世纪的中国史来看，徐光启还有两项贡献，都与“西教”没有必然联系，却与中国历史变化大有关系。

第一项是推广甘薯种植。

众所周知，15世纪哥伦布误打误撞“发现”了美洲，也开始了一个全球性的物种大交流时代。由美洲原居民、总称印第安人的各族，累积万千年驯化成的农作物，有两样经过西班牙殖民者占领的菲律宾，开始传入中国，一是烟草，二是甘薯。

如今人们普遍认为“吸烟有害健康”。但十五六世纪烟草在中国蔓延的速度是惊人的，以致万历十八年（1590）去世的太仓人王世贞，就描述这个有害的风俗，说“三尺童子无不吃烟矣”。作为农学大师，徐光启没有在著作中提及这种外来作物，似非不知烟草的普及，如何有力地改变了中国人的消费生活方式乃至民间文化观念，而是似乎淡然视之。

然而对于已在福建等地引种成功的甘薯，有山芋、地瓜等多种俗名的番薯，徐光启却显出异乎寻常的兴趣。他看中这种原产热带的粮食作物的理由，当然不是它的营养价值居一切菜蔬之首，而是它高产，耐旱，耐瘠，耐风雨，抗病害能力强，这类特性都是中国传统粮食作物稻粟麦等不及的，也较诸同样原产美洲的马铃薯、玉米、花生更宜于推广。问题是甘薯不耐霜，能否在中国亚热带边缘以北成活，还有待实验证明。正如已故的胡道静先生的《徐光启农学著述及〈农政全书〉》[注]所揭示的，徐光启的农学原创性，就在于通过反复的实验，破除了“风

土不宜”的保守观念，先后在上海、天津引种甘薯成功。他的改良品种，可说是科学认知与农艺技术双重创新的结晶。正如他自始便捕捉到演绎几何学可以改变本土空间认知传统的意蕴一样，他驯化甘薯等外来作物适应北国风土，那都证明直到17世纪，中国人依然保持文明的原创精神。

用不着指出徐光启引种甘薯等外来作物的本意在于“救荒”，表明他被迫退出豺狼当道的权力中心之后，仍然不忘啼饥号寒的贫困同胞。但他显然没有料到，他成功地解决了推广甘薯等种植难题，却给“人口爆炸”添了助燃物。据研究，从元朝一统前夜到明朝嘉靖中叶，中国本部人口总在六千万上下浮动，但到明崇祯六年（1633）徐光启去世以后，帝国人口却已增至一亿三千万，比前四百年翻了一倍以上。虽经明清之际巨大的动乱，爆炸势头放缓，但康熙朝重建一统帝国之后，到18世纪中叶，全国人口便超过三亿。当然这时满清统治者极力抹煞胜朝历史的政策也取得成效，徐光启总结种甘薯有“十二胜”的《甘薯疏》，却于鸦片战争前夕就在中国失传了，反而要靠日本学者在朝鲜汉籍遗存里重新发现，其时已是1967年[注]。这倒真可“以史为鉴”。

徐光启的第二项贡献是力主引进“红夷大炮”。

这同样富有历史反讽意味。中国是火药的故乡。火药西传曾将欧洲中世纪的骑士制度炸得粉碎（马克思语），但到明朝中叶，中国却要从大西洋人那里学习制造火器技术，不过终究“落后”于葡萄牙、荷兰等入侵者一截。

万历末明军面对满洲八旗马队的进攻，屡战屡败，徐光启从来自澳门的传教士那里，闻知“红夷大炮”的威力，于是在自请练兵的同时，建议朝廷引进这种远程火器。

那以后的故事，中外学者已讲得很多。简单说吧，徐光启的努力一再受挫。好不容易从澳门弄来四门红夷大炮，明廷却要物不要人，将澳

门当局派遣的炮手遣返，结果运抵北京的两门，由初见这奇器的军士试放而发生爆炸。又是那个沈漼，才依仗宦官魏忠贤等当上东阁大学士，便抓住这次事故，声称它证明澳门葡人早有征服中国的预谋，将分管军队装备的光禄寺少卿李之藻免职。时为天启元年（1621）。但还是有火炮送到了关外前线，于天启六年（1626）宁远战役中首次发威，击伤了努尔哈赤，或说他同年的死因就是伤重不治。无论如何，这使起用徐光启的崇祯皇帝，终于批准徐光启的建议。当崇祯三年（1630）春末澳门葡将公沙的西劳带着两门火炮和炮手赶到北京，正值皇太极率军围攻涿州，北京吃紧。而红夷大炮一发，便吓得满洲马队赶快撤退。

岂知徐光启借机更新明军装备的努力又受重挫。据前引邓恩书，涿州之战后，应明廷要求组成的澳门新军，开拔到南昌又被皇帝下令遣返，原因是垄断对外贸易的广州商行，唯恐澳门葡人乘机取得在内地自由贸易的特权，于是用重金贿赂朝内大臣，劝说耳软的皇帝出尔反尔。更严重的打击来自登州海防前线。这道防范满洲渡海进攻的重要防线，由徐光启的学生、右佥都御史孙元化指挥。他有能耐借调公沙的西劳率领的炮队前来助防，却没办法偿付部下明军被拖欠的粮饷，因为盘踞朝廷军政要津的赃官蓄意刁难，借机给新入阁的徐光启看点颜色。于是孙元化部下耿仲明、孔有德二军哗变了，结果是满清得到了很有战斗力的汉人降军，而卓越的西学家孙元化，却被明廷问斩。这对年届古稀仍为挽救帝国殚精竭虑的徐光启，无疑是一记重击。那以后，他把注意力倾注于改订历法，而对改革朝廷财政军政积弊无所作为，是否表明于此没奈何呢？

然而满清反而享受到徐光启引进“红夷大炮”之利。正所谓战败的军队善于学习吧，经过努尔哈赤、皇太极父子，都领教过这种西洋奇器的厉害之后，满洲权贵就全力掌控造炮技术，本书《“红夷大炮”》已略加介绍。效应呢？就是清军在这方面很快“超胜”，因而甫入关，将一代枭雄李自成亲率的造反大军，打得顷刻瓦解的，并非满洲马队强于闯王骑兵，而是经过用失蜡法技术改良的“红夷大炮”，把大顺军队炸得阵脚大

乱。此后入主北京的清廷，驱使大军南征，没有陷入曾使女真先辈金军难以度越的江南泽国，固然是用前明降军充当前驱，而降军都拥有“红夷大炮”作为轰破坚城的利器，似乎仍然没有受到晚明史论者的应有注意。

总之，徐光启在明亡前十一年就见天主了。他生前矢忠于大明帝国，却万不及料他认定可以让帝国起死回生的西洋技术，恰好都走向反面，在某种程度上加速了帝国的灭亡。倘说技术不能救世，那么他力主引进的军事技术，乃至他主持的历法改革，怎会到头来都被满清用作征服全国的工具呢？当然相反的问题，就是他暮年终于进入帝国权力核心，由三辅晋次辅，按说可以大展救世宏图，但终于在辉煌的哀乐中抱恨西去，是不是表明“技术救世”乃至所谓全盘西化在中国失败史的开端呢？

纪念徐光启，窃以为这是难以不谈的历史课题。

2005年11月初草，因准备在上海徐汇区举行的徐光启研讨会上报告，重读晚明天学史料及近著逾月矣。

附：《历史上的徐家汇》代序

谁要了解17世纪迄今的中西文化交往过程，谁就会把目光投向历史上的徐家汇。

中国人好说“人杰地灵”。这句话用在别处，未必尽然，而用来形容徐家汇的历史，却很恰当。直到晚明，徐家汇仍是江苏一个三等县城上海郊区的普通村落。它在明末开始名闻遐迩，凡关注“西学”“西教”与中国文化传统互动历史的中外人士，无不知道徐家汇，因为这里出了一位人杰徐光启。

徐光启于明崇祯六年（1633）寿逾古稀而去世前夜，已由内阁三辅的东阁大学士晋升为次辅文渊阁大学士。然而在年号崇祯的明朝末代皇帝朱由检在位的十七年间，内阁大学士如走马灯似更换过五十多名，因而徐光启留名后世，并非由于他官大。其实，他自壮年中进士以后，官运并不亨通，不得不退居天津从事屯垦，并致力编撰《农政全书》等应用科学著作。到他晚年，明廷面对底层造反和满洲叛乱的夹击，才被政府起用。不过这时期明廷内伤已深，他虽曾力主引进“红夷大炮”对付犯京的清军，也曾主持修订“黄历”以期挽回早在民间沦丧的“天子”威信，却都无补大局，在他去世十年以后，大明帝国便随崇祯自缢而败亡。

因而，徐光启生前已被中外人士敬称“徐上海”，卒后更受到中外历史的长久称道，理由在彼不在此。在哪里呢？就在他对晚期中西文化交往的卓越贡献。

人所共知，欧洲基督教三度入华，终于使“西教”在中国士大夫阶层中生根的，是意大利籍耶稣会传教士利玛窦。徐光启并非由利玛窦付洗的“西教”信徒，却是与利玛窦合作译介“西学”经典名著的首位中国天主教徒。他们合译的《几何原本》，尽管只有前六卷，却对中国人的世界观，由单纯的代数式时序认知，转化为复杂的时空连续性的认知，起了转捩作用。那以后徐光启力倡中国要保持先进于文明的地位，必须“易佛补儒”，而振兴中国文明，就应该承认四海之内皆有圣人。在他看来，“泰西”宗教与科学相结合的义蕴，便可成为改造当时学与术的楷模。

正因如此，在17世纪初叶即晚明万历末年到崇祯初年，朝廷权贵一再借口严辨夷夏而掀起反对西学的政治运动，都遭到徐光启和他的同僚的抵制。“徐上海”和两位杭州人士李之藻、杨廷筠，因此合称“圣教三柱石”。但徐光启的着眼点，主要在西学，也难以否认。

当然在沈漼及其后台首辅方从哲发动的政治攻势中，徐、李、杨等

能做的，只是尽可能给在华欧洲传教士提供避难所。作为徐光启的故乡，而且徐氏家族都已皈依天主教的徐家汇，从此成为明清之际的中西文化的荟萃表征。

这也是历史上的徐家汇的文化表征。徐光启去世后八年（1614），他的家族与上海天主教的神甫信徒举行中西合璧的葬礼，使其墓地也成为天主教在华信徒的聚会中心。18世纪清廷禁止西教，直到19世纪中叶天主教才依仗不平等条约恢复在华传播，而徐光启墓地周围，也就成为复活后再度入华的欧洲耶稣会总院的基地。

那以后，围绕徐光启墓建立的中外文化荟萃的表征，有耶稣会总院、徐家汇藏书楼、徐汇中学、土山湾孤儿院和印书馆、圣母院、博物院、观象台、神学院与修道院，以及震旦学院等教育机构。总之，因为出了徐光启，由人杰而地灵，徐家汇也越来越成为近代中西文化交流过程的首出空间中心。

徐家汇在20世纪曾饱经沧桑。好在当局和民众都没有忘记历史。徐光启墓已于十六年前被列为全国文物重点保护单位，连同修复了清光绪二十九年（1903）马相伯为其撰写的碑记。马相伯名良，是虔诚的中国化天主教徒，先后创办过震旦、复旦、辅仁三所大学。他表彰徐光启，立场在中国文化本位，不言而喻。

这部著作，绍介中国历史上的徐家汇。我不揣浅陋，瞻述历史，但愿人知徐家汇。

2004年11月20日

---

1. 香港城市大学出版社、复旦大学出版社2001年版。
2. 台湾中研院近史所专刊87，2003。
3. 台湾清华大学出版社2005年版。

4. 可参看沈定平《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆2001年版，内第九章，曾汇引前人引述的众多有关这方面的资料。
5. 参看《明史》选举志二。
6. 见利氏《上大明皇帝贡献土物奏》，参看拙编《利玛窦中文著译集》此篇简介。
7. 余三乐、石蓉译，上海古籍出版社2003年版。
8. 《利玛窦在中国》“目的与手段的倒错”一节已详析这个策略的矛盾，而近见邓恩书第七章力证龙华民不反利氏策略，缺乏说服力。
9. 收入氏著《中国古代典籍十讲》，复旦大学出版社2004年版。
10. 见前揭胡道静文。

给魏忠贤“造神”

元来他也是无奈，好似鬼使神差。

高明《琵琶记》

立庙祀鬼，上古已有。那是安置死者的一种办法。

大约从原始社会起，便相信人人有两个自我，附着于形体的叫魄，附着于精气的叫魂。前一个自我，受控于后一个自我。人的死亡，只是体魄散了架，灵魂依然存在，却失去了住所。这个孤独的自我，就是鬼。魄散魂飞，人变成鬼，但情欲还在，理智还在，仍然会像生前一样，关注着子孙或臣民的行为，关注着生者如何对待自己和自己生前喜爱或憎恶的一切，因为他们生前多半都是权势者，起码也是一家之长。

不消说，让这些失去体魄的灵魂，到处游荡，是危险的。尽管只要有子孙臣民在，便给它们安置了居室，难朽的棺木和相称的坟墓，并且罄其财力安放了殉葬品。但它们仍然可能不安于幽闭，尤其是那些家长、族长、师长、君长，决不会忘情于生前的权势。不是吗？据说是孔子所作的《易·系辞》，便曾警告：“精气为物，游魂为变。”

于是，明智的古人，便想出化害为利的妙法，就是给他们认为可能做鬼也不安宁的先辈，尤其是生前权势显赫的尊长，造一座庙，供入神主，定期献上包括猪羊肉乃至猪羊牛三牲全体的丰盛筵席，祈求它们为自己消灾降福。

古怪的是，历史走入中世纪，这类源于祖先崇拜的立庙祀鬼制度，又扩大到祭祀活人，所谓生祠。

据清代学者周寿昌考证，生祠始于西汉昭、宣之际的“于公祠”(注)”，即始于公元前1世纪。但我认为，至迟在公元前3世纪末，那个流氓出身的汉高祖立黑帝祠(注)，便已开了活人像死鬼一样立祠受祭的先例。

给活人立祠，无非将他当作半人半神的动物，以为他的两个自我在生前便能分裂，就是说他的灵魂既能支配自己的体魄，从事生人吃喝拉撒性理名利等一切活动，又能脱离体魄而到处游荡以审查判断众人祈求。

以为一个精神正常的活人，能够实现人格分裂，身在此而神在彼，只要别人向写有自己姓名的神主或塑成自己形貌的神像祈祷，便能决断是非，赐福降灾，那已经够奇怪了。更奇怪的是某个活人居然承认，自己的灵魂非但能飞到别处，还能无所不在，似乎可裂成无数碎片一般。

有史为证吗？人们当然会立即举出魏忠贤。

这个晚期的“阉党”首领，至今还没有任何人说过他的好话，属于历史上罕见的盖棺论定的恶例。他本是河北肃宁的小流氓，赌博输钱太多，为赖债居然割掉自己的生殖器，进入皇宫做宦官。他先巴结大宦官魏朝，却暗中勾引了魏朝的情妇客氏。因缘魏朝而巴结上宦官首领王安，随即煽动王安贬斥魏朝。明熹宗即位，作为乳母的客氏骤然显贵。他立即串通客氏逼死王安，虽然大字不识一个，却当上代替皇帝批答公文的司礼太监，从此权倾宫掖。

明熹宗登极时才十五岁，生母早死，唯乳母之言是听。魏忠贤因而得以假借皇帝名义，结党营私，横行霸道，为所欲为，很快控制了东厂即特务系统，锦衣卫即禁卫军，以及三法司。自以为人莫予毒，在政府中进行大规模的清洗，使阁老到部员都俯首听命。

既然如此，魏忠贤难道不能成为活着的神灵吗？他得势不过五年多，浙江巡抚潘汝祯就首请给魏忠贤在杭州西湖建立生祠。明熹宗不但

同意，还钦赐祠额为“普德”。这下还了得？从天启六年（1626）闰六月到天启七年八月，短短一年略多，魏忠贤生祠就遍及全国。

《明熹宗实录》《明史》充斥着这类记录：开封府为建魏忠贤生祠，拆毁民房二千余间；蓟辽总督在部内建生祠七所，耗银至数十万两；延绥的生祠，屋顶用琉璃瓦；蓟州的生祠，塑像就用沉香木。北京城内城外，都建生祠。东华门外的生祠占用了皇帝由宫中去太学的御道，有个不识相的工部郎中发了一句牢骚，立即被魏忠贤下令免职。有两名太守，建祠而不上表，或入祠不下拜，都被下狱论死。太监们被派出监督建祠。蓟州有个生祠，建成后由一个太监给塑像戴金冠，因为塑像头太大而套不上，工匠赶紧将像头削小，那个太监就抱像头痛哭而斥责工匠。各处建成一祠，都上一疏，称颂魏忠贤功德，比作尧舜还不算，有的表文竟歌颂他“至圣至神”。有个官居督饷尚书的黄运泰，在生祠前迎接魏忠贤塑像，居然五拜三稽首，称之为“九千岁”。

最有讽刺意味的，是天启七年五月，有个国子监生郑重上疏，要求以魏忠贤配享孔子，理由是“孔子作《春秋》，厂臣作《要典》[注]；孔子诛少正卯，厂臣诛东林党人，礼宜并尊。”而江西巡抚杨邦宪在南昌建生祠，要扩大地盘，相继毁掉澹台灭明祠——即孔子自悔“以貌取人，失之子羽”的那个贤弟子的庙，以及三贤祠即周敦颐、二程兄弟合祀的庙。可见魏忠贤已被党徒捧得仅次于孔子，岂止孔子之徒不在话下，连明朝列祖列宗下令尊崇的理学先师也不在眼里。

不幸明熹宗短命，当天启七年八月杨邦宪上疏报告南昌建成魏忠贤生祠时，已是他的五弟做皇帝了。这个新皇帝便是年号崇祯的明毅宗朱由检。他登极时也才十七岁，但大出魏忠贤及其党羽的逆料，竟敢在九千岁头上动土，所抓的题目正是生祠。他八月即位，十月就罢了魏党兵部尚书崔呈秀的官，随即又罢免了首倡建生祠的浙江巡抚潘汝祯。这时魏忠贤显示了真正的奴才性格，失却皇帝作屏障，便如丧家犬，自请废罢生祠，以向崇祯乞怜。这一来，反而更促使崇祯下决心清除魏党，十

一月初便下令将魏忠贤发配凤阳。魏忠贤半途自杀，其党徒也如鸟兽散，或死或罢。这场宫廷政变，前后不到两月。

遍布国内的那些生祠呢？统统被定为“逆祠”，拆毁作价变卖。一场大树活神灵的闹剧，就此终结。这难道仅仅是崇祯个人的力量么？不然。历史已开始走出中世纪，为中世纪特有的造神运动，不以闹剧终了，才奇怪呢。

---

1. 《汉书·于定国传》：“其父于公决狱平，郡中为之立生祠，号曰于公祠。”王先谦补注：“周寿昌曰，后世立生祠始此。
2. 参见《汉书·郊祀志》。
3. 厂臣，指魏忠贤为东厂提督。魏忠贤擅权，借打击东林党的名义打击反对派，先后编制黑名单，天启四年顾秉谦、魏广征撰《缙绅便览》，王绍征撰《点将录》，又接受曹钦程建议，于天启六年编制《三朝要典》。

“红夷大炮”

> 工艺学会把人对自然的能动关系，人类生活的直接生产过程暴露出来，因此也会把人类社会生活关系及从此生出的思想观念的直接生产过程暴露出来。
>
> 马克思《资本论》

中国是火药的故乡，也是火器的故乡。

利用火药的燃烧和爆炸性能，制造大面积杀伤敌人的火器，以取得刀枪弓箭等冷兵器所缺乏的防御或进攻的效应，这种设计据说10世纪初已经出现。但应用于实践，则在宋金战争中。

南宋高宗末，名将虞允文在采石矶大败金兵，最终奠定了南北二朝对峙的局面。赖以制胜的武器唤作霹雳炮，就是用竹筒盛混和瓷屑的火药的爆炸性火器。

金朝屡吃大亏，很快向敌人学习，研制出用铁壳盛火药的震天雷，用抛石机发射，作为攻坚利器。假如不是背后有成吉思汗的蒙古骑兵夹击，那么南宋的灭亡很可能要早半个世纪。

传统的射远冷兵器，如弓弩等，也有优点，可以反复使用，射程和目标都由人控制。因此，南宋初便出现了结合冷热兵器性能长处的管形火器雏型，叫作火枪。以后屡经改进，变成金属制成的射击性管形火器，也就是近代枪炮的前身。

现存的最早实物，是元世祖至元二十四年（1287）进攻乃颜部时所用的铜火铳，也是当今世界所能见到的第一件金属管形火器。但据阿拉

伯文献，在这以前，即元世祖的祖父成吉思汗西征时，管形火器便由蒙古人由中国传到西亚了。它的发明当然早于13世纪晚期。

火器西传伊始，就帮助阿拉伯人把最后一支十字军逐出亚洲，时在元世祖至元二十七年（1290）。从此，火器在欧洲也开始发挥作用，如马克思所形容的，“火药把骑士阶层炸得粉碎”。首先是意大利的佛罗伦萨，这个文艺复兴的策源地，在14世纪30年代就开始仿制东方的金属管形火器。接着，英国、德国、法国，都相继揭开了用火药造火器的历史。

真是应了荀况说的那句名言，“青出于蓝而胜于蓝”。欧洲的工艺师，竞相改进金属管形火器的结构和性能，以致不到二百年，当葡萄牙炮舰首次闯入珠江口时，中国的官员才吃惊地发现，所谓佛郎机炮，已比中国火器先进。

那时的中国统治者，心态远比后世的官僚正常，见到外国的先进事物，首先的反应不是疑惧，不是用“古已有之”一类遁词安慰自己，而是采取“拿来主义”。

在这以前，明成祖派兵镇压安南叛乱，在交锋中发现安南造的神机枪性能比明军的射击火器优越，便立即拿来仿制，装备出一支“神机营”。也许因为祖宗开例，明朝一代都不怕引进外国的兵工技术。首先发现佛郎机炮比明军火铳厉害的，是明武宗时的广东海道副使汪鋐。他想方设法刺探出葡萄牙人造炮的工艺秘密，仅过三年便研制出胜过佛郎机的新式火铳，一战而将侵略军赶出海口。这样拿来的结果，使广东成为火器生产技术先进的地区。明世宗嘉靖二年（1523），在已升任大学士的汪鋐的推动下，明政府开始大量仿制佛郎机式大小火铳，以改善边防军装备，所用工匠就是由广东调取的。这种装上照门和准星的先进武器，何等受到重视，从明朝皇帝亲封大样佛郎机为“大将军”可得证明。

历史学家很容易犯忽视技术进步的毛病，而技术史家则相反，常常

见器不见人。因此，技术进步的社会作用，在我们的一般历史著作中很少受到恰如其分的重视。但是，假如真正忽视技术进步的社会作用，那么无论对历史采取什么态度，“阐明真相”也罢，“取得教训”也罢，都不可能如愿以偿。

“红夷大炮”在明清之际战争中间大显威风，就是被忽视的历史实例。

16世纪晚期，荷兰战舰开始闯入我国海域。这批海盗的红头发红胡须引人惊异，于是他们便获得了“红毛番”或“红毛夷”的雅号。但明朝的文官武将对于红毛大舶上装备的新型重炮更感兴趣。天启元年（1621），荷兰入侵者企图夺取已被葡萄牙人侵占的澳门，被击退。从遗弃的破船上找到了一批火炮，口径大，射速快，命中率高。当时澳门是明军火炮和炮手的主要来源地。因此，这批重炮很快到了明将毛文龙的麾下。据说在次年即天启二年，明朝政府便开始仿制，命名就叫“红夷大炮”，还受封为“大将军”。

这以前四年（万历四十六年，1618），满洲首领努尔哈赤发布著名的“告天七大恨”檄文，开始向明朝政府控制地区大举进攻。辽东告急，北京受胁，明朝政府仓皇召回在天津养病的徐光启，命他主持训练新兵，防御首都。徐光启就接连上疏，力主购置和仿造西洋大炮，建筑炮台，说是“今日之战守而无大小铳炮，犹空手遇虎狼也；有铳而无台，无坚甲利兵，犹手太阿之剑而无柄也”。

虽然徐光启的建议受到昏庸官僚的阻格而没能及时实行，但事实却证明他是正确的。天启六年（1626），努尔哈赤率八旗兵围攻宁远（今辽宁兴城），当时明军在关外的最后一个要塞。在危急中，就是率军前来增援的毛文龙，用红夷大炮轰击八旗马队，打得满兵马仰人翻，连努尔哈赤也中炮负伤，不治而死。四年后即崇祯三年（1630），皇太极率大军进攻北京，明军赖以守御的，也是徐光启、李之藻等从澳门引进的西洋火器，包括红夷大炮和大鸟铳。

明朝重修长城，没有能够挡住北方边疆民族骑兵的进犯，但开始引进西洋大炮，却在农民起义烽火遍地的情形下，有效地打击了用传统的骑兵战术南进的满蒙联军。这就迫使满洲贵族不得不向敌人学习。皇太极即位后，便重视改革战术，特别重视炮战。除了夺取明军大炮，还竭力仿造。天聪五年（明崇祯四年，1631），经过一批汉族工匠的努力，满洲军政权铸造西洋大炮成功，并且创造了“失蜡法”，使铸炮技术领先于明朝。由于“夷”名犯讳，新铸的红夷大炮，被改称红衣大炮。从此，武器优势顿为改观，明军用炮守城被清军用炮攻城所打破，而灭亡了明朝的农民军，也在清军的骑兵加炮兵的战术面前，丧失了抵抗能力。顺治元年（1644），李自成部农民军退保的最后一道天险潼关，就是被清军用红衣大炮攻下的。此后清军南下，凡是遇到顽强抵抗，也无不以炮轰作为制胜妙方。例如顺治二年江阴军民为反对薙发令而起义，固守孤城三个月，最后由汉奸李成栋由南京调来二十四门红衣大炮，仅一昼夜就轰破城墙，全城遭屠。据意大利传教士卫匡国的记录，南明诸政权的重要据点，杭州、金华、建宁、广州等，都是被大炮轰开的。

红夷大炮也使它的制造者受到严惩。1661年（清顺治十八年），郑成功收复台湾，在发起进攻前最担心的，就是部下“以红毛大炮为疑畏”。但他的军队，击沉荷军旗舰，攻克荷军主堡，靠的都是西洋重炮。

这就说明，在17世纪，明朝与后金战争，清朝与南明战争，中国与西洋战争，先进武器都起过重大作用。我们反对“唯武器论”，但决不意味承认“非武器论”。随着武器愈来愈近代化，就是说它的威力愈来愈扩大，谁忽视武器的更新与换代，谁否认武器的效能与作用，谁就将受到历史的惩罚。制造武器的工艺和技巧，在不同国家领先或落后，也是事实。谁先进就向谁学习，本是正常心态。明清鼎革，双方都不拒绝向西方学习，但明政府动作迟缓，终于被后进而快速的清朝击败，从这里难道不会得到有益的启示吗？

南明史的一部力作

我宁愿从地缘政治角度对这一丰富多彩的时代作一个精确而又全面的观察。

司徒琳《南明史》自序

17世纪中叶的南明，其实是四个或五个抗清政权的统称。它们都无例外地抬举明帝国某个亲王充当领袖，彼此间却并没有承袭关系。每个政权的生存时间，短的不过一两年，长的也仅十来年。通计不到二十年，只可称作历史的瞬间。

历史也真古怪。有时上百年过去了，留下的记录平淡无奇。但有那么若干瞬间反而在后世会激起回响，并且引发历史学家们不倦的探索兴味。

南明史便显然属于这样的瞬间。

还在20世纪初，那些愤恨清朝腐败统治的年轻知识分子，在“排满革命”的名义下发誓为在中国建立民主共和制度而战的时候，如何从南明的历史先例中汲取自己的革命诗情，已是众所周知的。

然而，诗人的愤怒，不能代替冷静的历史研究。清末最热心歌颂南明为抗清而献身的忠臣义士事迹的，莫过于往往也是光复会成员的南社诗人们。但也正是这些以浪漫主义的热情为民国催生的青年们，在他们梦寐以求的反清革命成功后，发现迎来的不是“汉官威仪”，而是旧污陈垢装点的“假共和”。希望幻灭了，痛心疾首的悲吟代替了斗志昂扬的高歌。随着诗人的沉默，由近及远的历史沉思变得凸显，那远点便在明清

之际。

事实上，南明最后一个政权刚刚化作历史，关于南明历史的反思便已开始。清初江南相当一批学者在这方面都是有心人。新兴的帝国当局对于此种努力日感疑惧，终于在以宽容异端著称的康熙皇帝晚年，一次株连达数百人的史狱，使得南明史研究从此成为禁区。待到18世纪后期乾隆皇帝出于实用的考虑，将当年曾为清朝统一全国立下大功的故明降官降将贬作“贰臣”，意外地造成南明史研究变相开禁，那时有关南明的历史陈述早已残缺混乱不堪。当南明的课题在20世纪前期再度提上历史研究日程以后，人们发现如同研究17世纪即明亡清兴之际所有课题一样，对南明那十八年的研究，也必须从清理基本史实做起。

清理南明的基本史料和历史事实，吸引了众多学者从不同角度给予的关注。章炳麟、梁启超、孟森、陈垣、胡适、钱穆、萧一山等，都早已发表引人注目的论著。日本学者稻叶君山的《清朝全史》的但焘中译本在“五四”前夜出版，也起过推波助澜作用。久享盛名的大史学家陈寅恪的晚年巨著《柳如是别传》，更提供了一个实例，显示即使在一个“点”上清理历史事实，也何等不易。

或许这正是南明史研究缺乏综合性专著的原因。自从1957年谢国桢的《南明史略》出版以后，至今在国内未见再有类似专著问世。谁也没有想到，这几十年来，域外的汉学家已在南明史领域下过那么多功夫，终于导致首部英文版的综合性的《南明史》，在1984年由美国耶鲁大学出版社刊行，并立即引起国际汉学界的广泛瞩目。它的作者为美国印第安纳大学的司徒琳（Lynn A. Struve）教授。

还在研究生时代，司徒琳便为南明时代的历史复杂性和研究的艰苦性所吸引，毅然放弃了已见成绩的文学研究，选择《历史在传统中国社会中的作用：清代史学中的南明》作为博士论文的课题，并为此再赴中国台湾和日本进行长期研究。这篇优秀论文使她于1974年成为密执安大学的历史学博士。嗣后再经十年孜孜不倦的潜心研究，终于完成了这部

杰作。

说它是杰作并非夸张。作者征引的文献，包括国内外现存的有关南明诸政权的大量记载，以及20世纪中外学者的研究论著，是那样丰富。况且作者也不以直接引用为满足，而是对于征引的古今文献都细加考证，以确定其可信程度。这使本书的注释与正文结合成为相当严密的整体，再辅以详尽的参考文献目录，也使本书堪称读者了解南明信史的佳制。

以往我们的南明史论著，包括通史或断代史著作的有关篇章在内，常给人某种先立论、后举证的印象。将满汉间的民族冲突化约为爱国与否的斗争，将南明诸政权的建立简单说成人民群众支持的结果，而对于那些政权本身的考察反而语焉不详，便是我们常见的陈述模式。司徒琳显然不满意这样的陈述模式。她的《南明史》将考察重心置于这些政权本身。她认为本书所考察的南明四政权是明朝世袭君主统治在首都失陷后十八年内的继续，因而也是导致明朝统治由强变弱的两大难题造成的内在困扰的继续。那两大难题便是“文武之间无法取得统一和协调”“大臣们在如何作为皇帝的辅弼问题上陷入了困境”。正如本书引言最后所强调的，作者并不认为这是把明朝引向灭亡的唯一矛盾，“同等重要的是前近代经济变迁的多重因素也在起作用”。但作者所以将视野主要放在那两大难题的纠结不已上，是因为她认定历史事实已明白昭示，正是处在生死关头而这种纠结造成的内部冲突反而越发严重，招致了抵抗运动节节失败和各个政权逐一死亡。人们自然可以对这样的见解提出异议，但倘若仔细通读全书，便很难否认那是坚持从历史本身说明历史的一个角度。

如同许多西方汉学家一样，司徒琳研究中国历史，力求保持客观的态度，而竭力避免对于个别人物和事件作出褒贬式的评价，尤其注意南明那些不同人物面对传统难题交替出现时的角色变换，或者说在实际历史进程中的心态和行为的变化过程。这使本书关于中文论著中常有定评

的那些人物和事件的陈述，经常显得与众不同。见解本身可以讨论，但我们不能不说这是一种严谨的学者态度。多年来，我们的历史研究，过度热衷于所谓历史人物的评价，过度注目于某些历史积案的是非，而对于过程本身却往往不加细察，这能说不是非历史主义的态度吗？

司徒琳的《南明史》，原著以叙事细腻，风格简练，文字优雅著称。承作者好意，在三年前中译本初稿刚出来时，便要我帮助审订。我是相信严复所立译书需要信、达、雅三准则的，而以为首要的是信，即准确表达原著的文意。作者的中文造诣本来很高，完全有能力自行校订，但仍以为中文译本由中国学者校订可能更宜于中国读者。校订改译的经过，作者为中文版写的后记已予说明。这回我再次应邀访问印第安纳大学，译稿已全部完成，于是不得不兑现诺言，通读之余，对译文作了若干修改，还是希望既信且达。至于是否给原已改订得很畅达的译文，略增雅意，抑或反而佛头着粪，那就不敢说了。

但我相信，司徒琳教授这部《南明史》中译本的出版，必将受到学术界同行和读者的欢迎。关心南明史的读者，有了一部深入浅出的好书可读；研修明清历史文化的青年学子，增添了一部系统性强而内容丰富的参考书。而研究明清史的学者们，不论对于本书的内容、结构和见解作何估计，想来都愿意一读的。因为本书在美国纽黑文和英国伦敦同时出版以来虽已有七年，但至今在欧美汉学界仍是关于南明的完整历史的唯一专著。我们至少可从中窥见海外说英语的同行们在这一点上的研究现状。

1990年12月于美国印第安纳大学高级学院

十八世纪的汉学与西学

凡习于先人之言，往往受其蔽而不自觉。

戴震《孟子字义疏证》

“空白”引出的疑问

由晚明到晚清，确切地说，由16世纪末利玛窦等被准许进入中国内地算起，到上个世纪末中国大批派遣学生“出洋”留学以前，这三百年间中国和西方的文化交往，主要媒介是来自欧洲的基督教传教士。

假如说，传教士在中国的活跃程度和实际影响，可以被当作一种尺度，用来衡量这三百年间中西文化的交往程度，那么人们便可发现，其间有一段时间呈现的是“空白”。这段“空白”，开端于康熙晚年一再重申各省严禁传播天主教的敕令[注]，直到19世纪初新教传教士代替旧教传教士成为在华活动的主角为止，持续时间几占整个18世纪。

在中国历史上，18世纪正值清朝的“全盛”时期。除了乾隆以“太上皇”名义继续控制帝国政府的最后三年，腹地又出现大规模的农民暴动以外，这百年内统治秩序大抵是稳定的；出现的社会和平局面，是前后两个百年都没有的。

按照以往的历史传统，无论统一的或者半统一的王朝，从来把表示对异域文化和异族文化的宽容，作为盛世的必有措施。汉唐时代的闳放气度，早为鲁迅所称道，不消说了。元朝对“色目”文化的兴趣，远过于

对汉文化的利用，这也应另作别论。即使被王夫之斥责的“陋宋”，被章太炎讥为“一切都昏天黑地”的明朝，除了一班但知唠叨“危微精一”之类假古训的道学夫子以外，统治集团也并不以摈斥外来文化为能事。晚明时期，王朝危机日趋严重，而近代意义的“西学”，恰因政府有条件地容许欧洲传教士活动而得以输入。唯有清朝似乎是例外。它入关以后，立足越稳，“排外”越烈，以致在它“全盛”的18世纪，出现了上述中西文化交往的“空白”，怎么理解呢？

问题还有另一侧面。就在18世纪，清朝的学术文化领域，“复古”倾向迅速抬头。庋藏尘封的周秦古籍，久被遗忘的汉代经注，早已失传的古字古音，以及宋元时代的木刻本或手钞本，都成了学者争相研索的对象。这样的学术研究，到18世纪中叶变得异常繁荣，唤做“汉学”——因为学者的目光集中在汉代经学，也因为从事于此道的学者多半对程朱系统关于儒家典籍的解释即“宋学”抱着鄙夷态度。随着汉学走向繁荣，明清之际颇为活跃的西学却似乎销声匿影了，只有数学天文学领域内还偶见踪迹。就是说，从晚明沈潅的《南宫署牍》到清初杨光先的《不得已》，那些用“道统”之类腐见鼓吹“破邪”“辟邪”者的愿望，竟在宋学的对立面汉学出现后得以实现。难怪有些学者以为，18世纪出现中欧文化交往过程的“断裂”，清代汉学家难辞其咎。那么，二者的相互关系，到底怎样呢？

答疑的难点

回答以上问题是困难的。

第一，在中世纪，“政治对历史进程的真正历史的干预”[注]，越到晚期越明显。尤其是清代的康熙、雍正、乾隆三世，这种干预在形式上已表现为独裁君主竭力使学术服从个人意志，因而偶然性在文化史上的几

率增长，使研究者更难以说明过程的必然性。

第二，在18世纪，因为中西文化交往的媒介，仍然是欧洲传教士，而在华的天主教各修会都受罗马教廷控制，所以西学的兴衰，同罗马教廷加紧干预中国信徒的传统习俗，激起清朝政府的反干预，存在着密切联系。然而这方面的历史事实，还没有完全从各种矛盾的陈述中间清理出来[注]。

第三，学术发展的进程，固然不能摆脱政治的羁绊，但马克思主义从不否认任何思想观念的相对独立发展[注]，倘说18世纪的汉学繁荣，只是对于清朝的文化专制的一种消极反应，甚至是替清朝的君主独裁统治粉饰升平，那就只可说是误解。

第四，汉学家中惠栋式的吴派也好，戴震式的皖派也好，都发祥于长江下游的江南地区。从清初起，这里便是帝国政府打击地方携贰力量的重心，奏销案、科场案、“明史”案都是证明。“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”[注]，正是这里的汉学家的生态环境的一种描写。假定汉学家们，或反对宋学，或赞同西学，也都很难要求他们采取坦率态度，何况其中还夹杂着受侮辱学者所特有的傲气[注]。

第五，无疑还有全面掌握材料的困难。且不谈18世纪汉学家关于先秦两汉诸子学和历史学的工作，单看他们考释儒家经传的著作，仅收录于《皇清经解》之内的，便达二千七百二十卷，包括一百五十七家的作品[注]。倘作系统了解，即使日阅一卷，全部读毕也得七年又一个半月。况且还有《经解》未收的作品，还有入录于《经解》“续编”或者《皇朝经世文编》之类总集内的作品。这份庞大的经学遗产，至今还没有被系统地清理过。至于其中蕴藏着可用以论证汉学与西学相关的内容，目前更缺乏从定量到定性的比较研究。

诸如此类的实际困难，固然不能待排除以后，再尝试对以上问题作

答。但任何作答的尝试，毫无疑问都需要考虑这些难点，否则难免以偏概全。

古老学术史的倒演

清代汉学，并非两汉学术传统的复活，如乾隆间汉学家们自我认可的那样。这一点，章太炎在清末论清儒，曾首先予以指出。以后，刘师培、梁启超，都有具体阐释[注]。周予同先生概括他们的意见，认为“清代‘汉学’自有其起源与演变，它只是两汉学术之支裔的重兴，而决非两汉学术之本体的复活”[注]。就中国占统治地位的学术文化的历史进程来看，我以为确实如此。

这个进程，大概地说，从公元前2世纪西汉王朝实行“罢黜百家，独尊儒术”[注]以后，占据统治思想的理论基础的位置的，首先是西汉经今文学，其次是东汉到唐代的经古文学，再次是两宋兴起的程朱理学，而后是明朝中叶开始旺盛的陆王心学。

但从明清之际开始，到晚清末期为止二百五十年间，却出现了近两千年学术史的倒演：一、明末清初学者追究明亡清兴的秘密，几乎一致谴责晚明王学末流空谈误国，进而出现否定王学的思潮；二、顾炎武“舍经学无理学”的论调，实际否定宋明占统治地位的朱熹理学，而在学术上导致恢复汉唐的经古文学；三、从刘逢禄经过龚自珍、魏源到戴望、廖平，经今文学复兴，逐渐压倒经古文学而成为晚清主要学术思潮；四、康有为否定“道统”说，章太炎猛烈攻击经今文学，使传统的经今古文学同归于尽，或者说都徒剩躯壳；五、到清末，由于进化论、天赋人权论和资产阶级共和国等学说的流行，康有为的什么《春秋董氏学》，章太炎的什么刘歆继孔子说，在新青年中统统成为已陈之刍狗。

辛亥革命到五四运动，就是马克思主义代替中国的传统学说和外来的自由资本主义学说而逐渐成为主流的过程[注]。

这一倒演的历程，恰好与晚明西学输入和晚清西学再盛的首尾同步。它难道仅仅是历史的巧合吗？

王学与西学

黑格尔说过：偶然的东西正因为是偶然的，所以有某种根据，而且正因为是偶然的，所以也就没有根据；偶然的东西是必然的，必然性自己规定自己为偶然性，而另一方面，这种偶然性又宁可说是绝对的必然性[注]。我以为，辩证法关于必然与偶然的这一论述，也适用于我们的论题，明清之际学术文化已到非变不可的地步，便是其证据。

还在16世纪初期，那时欧洲耶稣会士尚未入华，中国统治思想营垒里便分化出了自己的异端，即王守仁的“王学”。这一派学者，集合在王守仁“致良知”的旗号下，是偶然的，但他们提出的种种命题，虽不新鲜，却是由战国到南宋各种异端思想的变形[注]。我曾经指出，王学自身的毛病很多，但他们反对做《四书》章句的奴隶，反对做古圣前修的学舌鹦鹉，甚至叫喊“满街都是圣人”，否认只有诵法程朱的少数理学家才能做圣贤，这对正统理学无疑是一种严重的挑战[注]。照王学的逻辑，必定走向撤除纲常名教的思想樊篱[注]，包括所谓“夷夏大防”在内。

16世纪晚期罗明坚、利玛窦等入华的时候，正是王学思潮旺盛之际。在士大夫中间，首先对利玛窦传播的欧洲学术和教义发生兴趣，乃至改宗天主教而不自以为非的，有不少正是王学信徒，例如李贽、徐光启等。反之，明末徐昌治编《圣朝破邪集》所录攻击西士西教的文章，大部分作者都是以卫道士自居的朱学末流。

这一对照所透露的消息，是值得寻味的。假如说，西学输入恰逢王学盛行是偶然的话，那么这样的偶然性恰在晚明出现，不正说明那时的中国也同当时的欧洲一样，已经有走出中世纪的必然性在起作用？同样，假如说，作为中世纪统治学说异端的王学信徒，较易接受近代意义的外来文化是必然的话，那么王学在明清易代之际受到激烈批评乃至全盘否定，不也正说明理由并不在于学术本身必有的逻辑取向，而是在于历史的偶然性么？

正因如此，从中西文化交流史的角度来看，王学在明清之际并非只有负面意义，如王夫之、顾炎武等所指斥的那样。

事实上，还在明代万历间，因作《毛诗古音考》而被认为是清代汉学最早先驱的福建学者陈第，便反对理学更甚于反对心学，特别批评程朱理学割裂义利关系，强调“义即在利之中，道理即在货财之中”[注]，这同两百年后戴震的论调一样。因此，早有学者指出，陈第的思想更接近王守仁[注]。在清初，黄宗羲尽管憎恶王学末流好尚空谈，却不否定王学本身，而他也正是在清初诸大师中唯一公开讨论过天主教义得失的人[注]。如所周知，他的《明夷待访录》，表达出的朦胧的近代意义的民主要求，也是当时学者中所仅见的。同时代的北方学者颜元，憎恶程朱也远过于不满王学，以至于宣称程朱之徒才是圣学的真正大敌[注]。

其实，王夫之、顾炎武否定王学，又何尝对程朱理学表示好感？王夫之认定唯独张载才是可以肯定的宋学家，那意思是否定程朱具有代表传统的资格。顾炎武仿佛不否定程朱理学，但他大唱“舍经学无理学”，那潜台词不也正是要求理学家放弃空洞的义理说教，以换取人们对理学统治形式的容忍吗？

可见，从晚明到清初，人们反对王学，只是因为在空谈误国这点上，王学信徒已变得同程朱信徒毫无二致。但谁也不否定王学信徒接受外来文化，皈依西方宗教。这就反映出一个事实，即王学藐视宋以来的

礼教传统，在客观上创造了一种文化氛围，使近代意义的西学在中国得以立足，而王学系统的学者，在认知方面的特有平等观念，即王守仁所谓“良知良能，愚夫愚妇与圣人同”，在清代仍以隐晦的形式得到保存，实际上为汉学家们所汲取。这看来是悖论，然而却是事实。

尊朱抑王的奥秘

与明朝对王学的宽容不同，清朝显然有意扶植程朱理学，而抑制王学。这一策略的形成，同清初帝国政府与东南地区士绅的特殊矛盾，有着密切联系。

包括江浙皖赣闽诸省的东南地区，是朱学和王学的共同策源地。但从明中叶起，后起的王学，在这里已超过了朱学，成为士绅们热衷的思潮。这一地区，尤其是江南，经济之发达，文化之先进，都居于全国前列，而明朝实行的文官考选制度，给这里的士大夫提供了最多的参政机会，因而享有的政治权益也最多。这就不难理解，这里的士风在明代何以远比其他地区活跃，而比朱学更少受传统拘束的王学，何以恰好以这里作为辐射中心。

然而这样的格局，却被满洲贵族的武力征服所打破。满洲建立的清朝，统治形式散发着浓烈的民族压迫气息。原来享有权益最多的江南士绅，感受到的打击和屈辱也最大，因为他们通过文官考试进入帝国政府的大门变窄了，地租等收入却被迫割出更大份额作为奉献给皇室贵族的赋税，同时还被迫抛弃传统而改从满洲的衣冠礼仪。打击和屈辱，引起反抗和愤懑，一有机会就爆发。举子因考官舞弊而闹科场，绅商在郑成功进军得胜时表归顺，在顺治后期已使满洲统治者大受震动[注]。顺治生前已对江南士绅大加打击，临终还下诏罪己，更说渐习汉俗，效法明制，偏用文臣，委任汉官，都是自己的大错误[注]。结果康熙刚即位，满

洲顾命大臣鳌拜等，便假手汉奸朱国治，制造“江南十案”，广泛株连，搞得江南士大夫人人自危。不消说，在晚明形成的活跃文化气氛，趋向消歇，沉寂。

在这样的背景下，被认为应对晚明士风负责的王学，受到清朝统治者的冷遇和压抑，又有什么奇怪呢？清初还有几个王学家，如孙奇逢、李颙、黄宗羲等。他们在政治上都不同清朝合作，在学术上都多少采取调和王学与朱学的态度，并且强调所谓躬行践履，实际是向清朝奖掖的朱学取向妥协；因此他们作为王学家，都后继乏人，孙奇逢甚至还替清朝教养出一批所谓“理学名臣”[注]。康熙亲政后，在学术上明白尊程朱而抑陆王。善于投机的“理学名臣”熊赐履甚至专著《道统》一书，大言唯有程朱才是上继孔孟道统的“正统”，陆王则是“杂统”。这话连康熙也认为太过分，在谕旨中将此公申斥了一通[注]。然而到18世纪，堪称王学家的著名人物，就只有一个李绂。此后王学便成绝响，直到下一个世纪末，即戊戌维新时期，忽然又奇迹般地复活，成为改良和后起的革命派共同尊崇的学说，但那已是后话[注]。

康熙、雍正、乾隆祖孙三代，把尊崇朱学当作一以贯之的国策，效应不能说没有。康熙将朱熹抬得比孔子还高，致使在17世纪末，著名理学家陆陇其敢于声称，只有朱熹才懂得孔孟“圣道”，做学问只要读朱熹的书，就算到家了[注]。到18世纪，从皇帝的日讲官到三家村的塾师，捧着的钦定教科书，都是朱熹的《四书章句集注》及“御撰”的《性理精义》《四书文》之类；被皇帝表彰的模范官员，也都号称“理学名臣”，或者号称“清官”，例如汤斌、李光地、张伯行、于成龙之流。无可否认，此类书和此等人，对于庸人的影响是很大的，一瞥《儒林外史》所描写的周进、范进、马纯上、匡超人等形象便可见一斑。然而，在中国历史上，庸人尸居高位，权术盛极一时，尽管屡见不鲜，却从未见过他们能够挡住社会发展的最终趋势。在18世纪也一样。

怎么见得？提倡理学的清朝皇帝，其实都最不相信理学。康熙帝就

不消说了，他对自己表彰的“理学名臣”，如汤斌、李光地、熊赐履辈，在密谕中全都予以讥斥，屡见于《实录》《东华录》。雍正是最爱讲什么“天理良心”的，然而戴震的《孟子字义疏证》，已在揭露他“以理杀人”[注]。他自己颁布的《大义觉迷录》，在理论上着重批驳的是吕留良的学说，而吕留良恰是笃信朱熹所谓躬行践履那一套的理学君子，为了实践朱熹辨夷夏的说教，甚至不惜同至友黄宗羲决裂[注]。乾隆表现得更露骨，一面表彰理学，一面讥讽理学。他在位期间屡兴文字狱，最感兴趣的案件便是揭露“假道学”[注]。他以禁书为目的，编校的《四库全书》，将宋元以来大批理学著作列入“禁毁书目”。他任用的《四库全书总目》主编纪昀，在假托狐鬼讽世的《阅微草堂笔记》中，最爱讥嘲的对象就是头脑迂执的道学先生。在上者如此，怎能叫在下者相信，他们应该恪守理学的道德说教才是纯洁心灵的唯一途径呢？

从朱熹起，理学家就爱讲“内圣外王之道”。他们内心如何睿智，是凡人不易了解的。但在民族冲突之际，他们的“外王之道”则很清楚，一是“以夷制夷”，二是“夷狄为诸夏则诸夏之”。后一道策，由自命为卫道士者总向新朝俯首，在金元时代已很明白。到清朝康雍乾三代，早已薙发易服的理学家，从康熙初的杨光先到乾隆末的姚鼐之流，大讲“夷夏之辨”，而辨的是“先进于礼乐”的满人比诸夏还先进，应该贱视排斥“后进于礼乐”的西洋人，个中奥秘不也很清楚吗？变“以夷制夷”为“以汉制汉”，就是真正的奥秘所在。

南国汉学家的反应

于是，以往单从学风着眼造成的一个令人困惑的矛盾现象，便可由此获得合理的说明。

清代汉学的先驱大都是江南人[注]，正如晚明西学的柱石产地一样[注]。它臻于极盛，是在乾隆、嘉庆二朝。它的学风，就被称作乾嘉学风。复古与朴质，就是乾嘉学风的两大特色。

人所共知，清代汉学家的主要研究对象，是相传由孔子整理和传授的经书，而经书研究的首要目标，则是恢复在他们看来是最可信从的东汉古文经学家的解说，尤其是贾逵、马融、许慎、郑玄等大师的传注。惠栋开创的吴派，对于东汉的古传注如此执著，甚至宣称“古训不可改”，只可“墨守汉人家法”。梁启超讥讽他们“凡古必真，凡汉皆是”，是有道理的。戴震光大的皖派，没有吴派那么泥古，但同样“以肄经为宗，不读汉以后书”[注]。在主张复古这一点上，两派是一致的。

至于朴质，两派更相近。戴震概括的经书研究公式，所谓“由字以通其词，由词以通其道”[注]，是汉学家共同遵循的基本方法。因此，从文字音韵入手，考证字义，辨别名物，弄清古制，疏通传注，要求做到没有一字一事不识来历，便成为汉学家人人必有的基本功夫。因而，汉学家最不愿意离开训诂谈义理，对于论“道”普遍采取审慎态度。如戴震所说，“我辈读书原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失”[注]。而戴震已属汉学家中最喜谈义理的一人。

然而，尽管清代汉学家自命为两汉经学的真正继承者，客观事实却表明，他们的学风，与其说复活了汉代古文经学的传统，不如说复活了宋代理学形成期的传统。

怎么见得呢？两汉经学，虽有今文学和古文学的区分，但两派都把“五经”当作神学教义大全，都用信仰代替理性，都重“术”胜于重“学”；就是说他们研究经书，不是为了求真，为了恢复孔门经书的历史本色，而是为了致用，为了借助经书的权威来推行自己那套统治术。宋代理学，是唐宋间经学更新运动的产物。朱熹和他们的先驱者，对于

公元前2世纪到公元7世纪历代王朝承认的所谓阐扬周公孔子"道统"的经书，所持的基本态度，恰好不是信仰，而是怀疑，不是维护古典经学的权威，而是批评乃至否定古代经传的历史真实性，使周孔之道或孔颜之道失去了昔日头上笼罩的灵光。譬如说，朱熹继吴棫、郑樵等人之后，从疑伪孔传到疑伪《古文尚书》，从疑《毛诗序》到疑孔子本人关于《诗经》的解释，这就是宋代理学家"疑经"的著名例证[注]。

从表面看，清代汉学家标榜复古，似乎同宋代理学家好疑经的作风相反，其实是殊途同归。

笃信圣人无谬，笃信圣经来自天启，是两汉经学所以变成宗教性神学的思想基石。清代汉学家则不然。他们的出发点，不是恢复古圣前修的信仰权威，而是企求揭露古代经传的原始面貌。清代的汉学家们强调"实事求是"，它也许不同于我们今天所说的理论与实际相联系的那种涵义，只是指恢复古代文献的真实面目和本来意义。但是，他们坚持说话要有证据，坚持一事一义乃至一字一词的诠释都要符合历史实际，不也是一种反对迷信盲从的学风吗？所以，他们所谓复古，在本质上也是疑古。"以六经孔孟之怡，还之六经；以程朱之怡，还之程朱；以陆王佛氏之怡，还之陆王佛氏；俾陆王不得冒程朱，释氏不得冒孔孟。"[注]这就是清代汉学家普遍采用的方法，所谓"治经如剥笋"的方法。倘若历代经学家给经书所加的层层神秘外壳都剥光了，那么经书不过就是在古代某种特定环境内思维着行动着的凡人留下的历史文献，绝大部分甚至不配称作个人著作，它们还有什么神圣性可言？朱熹和他的先驱者疑经，尽管动机可能是为了打倒旧权威而树立新权威，但在不迷信古圣前修这点上，同清代汉学家实在毫无二致。

然而清代汉学家还是憎恶宋代理学。在17世纪末到18世纪初，所谓乾嘉考据学的先驱者们，如阎若璩、胡渭、顾栋高、江永、沈彤之流，还不公开非议理学，甚至著书迎合理学。阎若璩的《潜邱札记》，便充满着有意向理学妥协的酸腐气。但自惠栋、戴震出现以后，凡自命为汉

学家的学者，却无不“訾议宋儒”，以致到十八世纪晚期，在书坊里都见不到宋明理学的著作出售[注]。

学风类似，而学派渐成水火，当然不能拿学风当作原因。正如清代汉学与晚明王学，虽然学风好似相反，——汉学客观，踏实，近于繁琐，而王学主观，空疏，趋向易简，——但汉学家不以王学为主要对手，令人难解一样。

原因何在呢？我以为在于清代统治者的文化政策，即在于从康熙到乾隆越演越烈的“以汉制汉”的政策。他们极力提倡朱熹系统的理学，但这套学说在晚明清初早已消失了最后一点生气。即使他们是真诚的理学信徒，这种行为在客观上也是“复古”，恢复那种注定要伴随中世纪一起消逝的过时传统；何况他们的心术并不正当：自己也不真信的学说，却强制人们去信仰。这样的复古，除了使“朱子学”变得更叫人嫌恶，从而引出反效应，能有别的结果么？

清代统治者“以汉制汉”的首要鹄的，就是压制以江浙为重心的、以晚明王学为思想外壳的南国文化。他们用文字狱示儆，用朱子学诱导，用博学鸿儒科之类迫令名士硕学就范，用收缴删禁图书以期消灭人们的历史记忆。他们当然获得相当成功，因为士大夫的结社会盟活动匿迹了，“经世先王之志”消弭了，相率钳口不谈国事，更多士人在揣摩制艺中度过一生。但他们从根本上说又失败了，因为在文网最密的雍乾二朝，正是晚明王学的故乡，文化取向非但没有如满洲帝王期待的那样复归于朱子学末路，反而比王学更进一步，连“朱子晚年平定论”都弃而不讲。学者们“抵掌攘袂，明目张胆，惟以诋宋儒、攻朱子为急务”[注]。这就是南国汉学家们对于清朝文化专制的反应。这反应是消极的，还是虽曲折而属积极的？似已毋需赘述。

汉学与西学的相关度

晚明王学盛行，有利于西学的传播，已如前述。既然如此，王学最盛的东南诸省，天主教在民间的流传，欧洲学术即西学被士大夫接受的程度，都超过别的地区，又有什么奇怪呢。徐光启、李之藻、杨廷筠，在明末号称“圣教”三大柱石，他们都是江浙名流，当然也不是历史的巧合。同样，明末清初排西教拒西学的著名事件，例如“南京教难”，《不得已》案，不是发生于这一地区，便是此间保“国粹”的人士所发动，当然也并非偶然。

任何文化都有自身的时空连续性。以江南为辐射中心的南国文化，在18世纪的主要形态是汉学。那么，汉学与西学，相继在同一地域出现，是否也如汉学与王学那样，存在着某种实在的联系呢？

以往的学者，像梁启超、胡适、柳诒徵等，都注意到这样的关联，可惜都止于现象的类比，并且都语焉不详。在他们以后，学者们别异的兴趣，远过于求同，因而把汉学的兴旺，描绘成同先进的西学毫不相干。这一类说法，在我看来距离历史事实，似乎比梁、胡更远。

从文化的时空连续性的角度，来看待18世纪汉学与西学的相关度，至少有以下几点值得探究。

一是性质的关联。

撇开利玛窦等是否用西学作为传教手段的争论不谈，他们入华后所绍介的欧洲学术，应该说主要属于近代意义的文化。所谓近代意义的文化，指的是对于中世纪文化的一种否定。这种否定，无论在欧洲还是在中国，都不是一般地否定整个的传统文化，而是针对现存的文化传统[注]，特别是那些占据统治地位的代表中世纪的文化传统。十六七世纪入华的耶稣会士，在宗教上无疑倾向于欧洲已经过时的天主教神学，但不能

说他们就是中世纪文化传统的代表，因为这个宗教教团本身便是天主教教会内部改革的产物。早期耶稣会士的博学和教养也是著名的。为中国学者所熟悉的利玛窦、熊三拔、邓玉函、艾儒略、汤若望、南怀仁等，都在科学和工艺学方面有相当造诣。他们传入中国的“西学”，更不能简单地斥作是在欧洲的过时货色，包括利玛窦介绍的第谷天文学体系。尽管因为第谷抛弃哥白尼的日心说而导致利玛窦常受非议，但第谷体系在当时欧洲天文学实践领域还是新事物。

同他们相比，18世纪的中国汉学，在研究对象上固然有很大不同，但以复古的形式，否定现存的中世纪文化传统，更其是否定在清代仍被尊作官方学说的理学传统，却不比受利玛窦等影响的西学逊色[注]。正是从这个角度，可说清代汉学也属于近代意义的文化。以往学术史和思想史，将清代汉学归入中世纪末的封建文化一类，似属误解。

二是结构的关联。

作为一种文化形态，清代汉学的内在结构，看起来同西学缺乏联系。别的不说，单看汉学家把学问仍按古老的四部分类，首治经学，有余力的话再旁及史学和诸子学，而个人成果则以结集体现，这就同欧洲的学科分类大相径庭。

但结构形式的差异，并不必然妨碍内容互相接近。事实上，早在印度文化传入中国以后，中国文化的内在结构就已发生这样的变化，变得用四部分类法作为表现形式愈来愈困难。南朝的目录学家便对佛道二教的著作能否纳入四部的框架，争论过近两个世纪[注]。由于技术的和因袭的原因，这种表征文化结构的传统框架一直保留下来，内容却早在改变。

清代汉学家在经学的名义下从事的主要工作，譬如被称作音训考辨的古代文献整理和研究，譬如被称作制度名物的古典科学文化遗产的发掘和复原等，都是前代所无或者虽有而疏略的学问，但同早期传入中国

的近代西学有合辙之处。在数学、天文学、地理学和兵器制造技术等领域，汉学家的工作有着吸取西学的明显印记，那是人们所熟悉的。即使清代汉学家们自以为独得千载不传之秘的音韵学，有没有通过与欧洲语言学的比较而得到启迪呢？刘献廷的东西语言比较研究的成果已经失传，但由《广阳杂记》可知清初学者对西方语言的熟悉程度。至于康熙对于欧洲的语言、科学和天文仪器的广泛兴趣，在多大程度上影响了汉学的研究方向和进程，目前还缺乏专门性的探讨。我们仅知道17、18世纪数学和历法天文学的发展，同康熙个人爱好有着密切关系，而他爱好的正是传教士带来的欧洲知识[注]。倘从文化结构的角度，把18世纪的汉学与西学进行历史的比较，那时人们所了解的清学史，也许将是另一种样态。

三是方法的关联。

自从本世纪20年代初梁启超、胡适相继提出清代学者的治学精神和方法的问题以后，汉学与西学在方法论上的相似相通之处的研究，一直引人注目。梁、胡的论述当然都有偏颇，例如胡适将清代汉学家描绘成所谓“大胆假设、小心求证”方法的先驱，在我看来便近于武断。然而，假如因为他们的偏颇和武断，便否认问题的合理性，那也不是实事求是的态度。在中世纪晚期，程朱那套“格物致知”“即物穷理”的说教早已成为空话，王守仁的“致良知”方法，也没有脱出陆九渊的“六经注我”的窠臼。即使将研究范围限定于历史文献，这两种方法也必定同样导人进入死胡同。还在13世纪，中国学术界已在寻求研究方法的突破，王应麟《困学纪闻》一类具有考证学色彩的著作出现，便是征兆。

然而方法的突破，不是学术发展的内在逻辑所能单方面决定的，它还需要合宜的外在条件，好比水凝结成冰，除了水温降至摄氏零度，还需要水面空气的振动。晚明西学的输入，利玛窦等用欧洲“名理”论对理学“性命”说的批评，便使学术界的空气发生振动，从而给学者以方法论的启迪，同空言蹈虚的理学方法告别，向“征实”的方向发展。胡适说顾

炎武著《音学五书》，阎若璩著《古文尚书疏证》，“此种学问方法，全系受利玛窦来华影响”[注]，固然不完全准确，却很值得研究。因为十六七世纪的欧洲，强调观测经验的风气日浓，17世纪弗兰西斯·培根和勒内·笛卡儿的方法论，对于利玛窦以后来华的传教士有何影响，至少在我们这面还缺乏详密的研究，可是后者与前者在方法论上颇为接近，则是明显的事实。

18世纪的汉学家是自命为顾、阎继承者的。然而以顾炎武来说，他生前的政治主张，在汉学家那里没有赢得任何公开反响，但他研究经史的方法，却受到汉学家们异乎寻常的崇拜。这一事实，是否表明顾炎武在方法论上起了某种中介作用呢？汉学家除了数学和天文学，是否在整体上也受到西学方法的影响呢？我以为都需要重新探讨。

四是心态的关联。

近年我国学术界开始重视文化心态的研究，这是必要的。马克思主义的创始人，从不讳言文化心态问题，这只消一瞥马克思、恩格斯关于他们如何被费尔巴哈和达尔文的理论所激动，便可了然。鲁迅也特别重视剖析历史和现实中间各色人等的心态。唯物史观认为，历史的必然性，只有透过历史的偶然性才能显现。而历史的偶然性，如果不同历史人物的随机心态联系起来考察，怎能说得清楚呢？

譬如说，18世纪的汉学家，说起历史，几乎都反对“以议论求法戒”，“以褒贬为与夺”[注]，这当然是一种心态。但这种心态，在正统史学家那里找不到依据。因为《春秋》“一字褒贬”的说法，从司马迁、班固以后，被所有史学家视作不二法门，那么钱大昕、王鸣盛等的这种心态，是怎样产生的呢？

譬如说，清代汉学家研究所谓儒家经传，几乎都强调从最基本的功夫做起，辨真伪，定文字，明音读，通训诂，甚至说对经文“有一字非其的解，则于所言必差，而道从此失”[注]，这当然也是一种心态。但这

种心态，在当时也完全属于所谓逆反心理。因为康雍乾三世皇帝和他们手下的那班理学名臣，都强调经书的问题早由朱熹等人解决光了，剩下的只是躬行践履的问题，那么戴震等的这种心态，又是怎样产生的呢？

再譬如说，18世纪的汉学家无不标榜复古，但号称考史名家的赵翼，却在诗中写道，“江山代有才人出，各领风骚数百年”(注)。诗言志，他当然不过借评论李白、杜甫，来表达他和他的同道的共同感受。因而汉学家的复古主张，是否也属非今心态的一种表现呢？由此想到徐光启。在早期西学家中间，徐光启笃信西学是没有争议的，然而徐光启也给《毛诗》《考工记》等重新作过注释，就是说也复古。清代汉学家的心态是否同徐光启相似呢？我以为是有关联的。

目前的中文材料，还没有发现欧洲传教士直接介绍培根、笛卡儿学说的，但间接证明是有的。培根反对人云亦云，主张只有通过自己眼睛的观察才是真实的。笛卡儿反对依赖古说的权威，强调只有依赖事实的观察才是科学的。17世纪的西学传播者，无论来自欧洲的利玛窦等，还是生长中国的徐光启等，都主张对中国的经典，应该直读原著，不应拘泥于程朱陆王的疏解。李之藻编的《天学初函》，搜辑了阐发此类看法的代表性言论。倘说清代汉学家的心态同前此西学家的心态有相通的地方，也许不是无根据之谈。

诸如此类，我以为都需要研究。不能因为汉学家讳言自己同西学的联系——这也是一种需要考察的心态，而否认二者在事实上的联系。否则，历史就太简单了。

中世纪特色的回光返照

这里又不能不涉及清代皇帝的个人作用问题。

在中国，体现中世纪特色的君主专制，到明清两朝臻于极致，这是一般中国史研究者的共识。章太炎在清末写过《专制时代宰相用奴说》[注]，就汉唐宋元历史说，或许不完全正确，但就清代历史说，则很正确。因为满洲本来就严分主奴，凡隶属旗籍的，无论满汉，对皇帝都自称“奴才”。清朝入关后，对非旗籍的汉族官僚，互称君臣，阳示尊重，实则看汉臣还不如旗奴。因而非旗籍的宰相，在皇帝眼里不过是被征服民族的奴才首领，除了绝对服从君主意旨，便不许有任何个人主张。陈名夏、钱谦益等，降清以后，为清朝统治稳定出过大力，却生遭放杀，死谥“贰臣”，秘密即在于此。

相形之下，清代君主对于欧洲传教士的优礼，便显得异常突出。汤若望曾替明朝服务，除了参与修治《崇祯历书》，还传授西洋大炮的图样和制造、应用诀窍，使满洲在明清战争中吃过大亏。然而入清以后，汤若望仍然受到清朝统治者的尊重。他不仅被任命为钦天监正即皇家天文台台长，一种在中世纪享有颇大权威的要职，而且被顺治帝视作政治顾问，称之为“玛法”（满语“爷爷”）[注]。康熙初，由杨光先发难的《不得已》案，表面上是借历法问题打击西洋人，实际上是满洲权臣鳌拜集团利用这个题目清算顺治的汉化倾向，而汤若望只是作为顺治的亲信跟着遭殃[注]。因此，这个大狱在康熙祖母干预下得到平反以后，接着就是康熙演出了小儿擒鳌拜的那出活剧。汤若望的继承者南怀仁，也同样得到皇帝的信用。

康熙本人对西学所抱的浓厚兴趣，已由各种中外史料作证。他主动接受欧洲科学和哲学的系统教育，使他对于欧洲传教士的宗教活动表示容忍和同情，以致传教士指望他成为“中国的君士坦丁”[注]。他的西学造诣，如同他的汉学修养那样，未必如耶稣会士的中国通讯和《康熙帝传》之类著作所夸张的那么高明，但比他那些满汉大臣都高明些则是事实。他对欧洲科学方面的兴趣，集中在数学、天文学、植物学和医药学等领域，尤其喜欢亲自观测和实验，同时他还留心语言比较和音乐。作为专制君主，康熙的学术兴趣和爱好，必定对他的臣民发生影响。我们

看到，18世纪的汉学家的研究取向，多半是同康熙关注过的领域相近的。

然而康熙对西学的兴趣，始终限于个人范围，始终没有考虑过将这种兴趣扩大到更多学者中间。相反，他对汉族士大夫研究南明史都不许可，更谈不上主动鼓励他们放眼域外世界。同时，他虽然一度表现得有意扩大中西联系，曾派法国传教团成员白晋回国要求路易十四增派传教士来华协助发展科学和艺术，但这种意向在他晚年显然愈来愈减退。

减退的原因，目前尚未得到充分研究。但从各种矛盾的陈述中间可以得出的印象，可能在于他年老“倦勤”，更可能在于他晚年面对的内外矛盾。他很早就立第二子胤礽为太子。这位太子对西学的热忱似乎比乃父更大，就是说心态比乃父更开放，自然成为传教士争相结纳的对象。但不幸这位太子对于等待继统的时间太长，显得有些不耐烦，终于酿成父子冲突，被废被禁，又再立再废。此事给老年康熙带来极大苦恼，也想必引起他对传教士的某种疑心。正好在这时，在华耶稣会士围绕所谓“中国典礼”即是否容许信徒祭天祀祖问题的内哄加剧。内哄的实质，看来是争夺传教事业的控制权。罗马教廷支持坚持龙华民派传统的一派主张，反对中国信徒继续祭天祀祖，两度遣使来华，理所当然地碰了康熙的硬钉子。康熙支持的是后来居上的法国传教团，以为他们表示尊重中国的礼俗，才符合利玛窦的传统。但这批人在罗马教廷两次派遣来华特使之间，多已死去[注]，自然加深了康熙帝同其他在华教士的疏远感，并使罗马教廷企图干预中国信徒的传统礼俗所引起的愤怒更激烈。康熙末年一再重申禁教[注]，无疑同这类矛盾有直接关系。

目前没有任何材料可证雍正受过乃父爱好的熏陶。倒是有材料透露，他视作主要政治对手的异母弟胤禩、胤禟[注]，可能与西教西学有相当密切的联系[注]。无论当时传教士有没有参与康熙那一堆皇子间的权力争夺，这种情况决不会对他们有利。雍正严禁天主教传播，他的继承人乾隆也照样奉行禁教政策。实际效果如何是另一回事。因为在中世纪，

君主专制愈凌厉，适足以表明一切方面的离心倾向愈严重，这一点早由恩格斯所指出，清朝自不例外。譬如雍正、乾隆二朝禁教近八十年，然而19世纪初天主教信徒仍有十余万，反而比百年前增多了。这大约就是用强制手段禁锢思想和信仰的必然结果。

那么，真是没有效果么？不然。在18世纪，即使对西学有颇高造诣的汉学家，例如江永、焦循，尽管终身不肯做官，也不愿正面承认自己的学问乃受西学启迪。这是悲剧，但正是中世纪回光返照时代才有的悲剧。

隔膜的心态

我无意夸大18世纪汉学与西学的联系。这个世纪，在西方学术界，固然对中国文化有极大好感，谈论耶稣会士从中国发回的信息成为时髦风尚，但从中国学术界来看，却属于晚明至晚清中间对欧洲文化最隔膜的世纪。

这种隔膜，归根结蒂是清朝文化政策造成的，但也不能否认学者心态的作用。君主专制所加剧的离心倾向，在学术文化领域造成的困扰，可能比其他领域更严重。所谓逆反心态，即无论事实是否可靠，主张是否正确，只要由清朝统治者提出或支持，便一概持明白的或含蓄的反对态度，就是一种表现。

譬如说，康熙初的历法争讼，错的分明是杨光先，受害者是汤若望和钦天监支持新历的中国官员，被囚被杀被流放的有一批。后来冤狱平反，祸首杨光先不过止于流放，不久赦归，中途病死。但18世纪中钱大昕重提此案，却宁信谣传，说杨光先是被西洋人毒死的。钱大昕在汉学家中有长者之称，又深知历法优劣，也明知杨光先用以代替西历的回历

并非“国粹”。但他仍然不顾事实，寄同情于也是异端的杨光先。这除非承认他们以此发泄对皇帝信用西士西法的反感，此外很难找到别的解释。

这种心态，可以同情，可以理解，却不可以称道。情绪化的倾向，所谓爱之者举上天，恶之者按之入地，表现于方法论就是形式主义的“非此即彼”。它对学术研究造成的损害，更甚于其他领域。清代汉学家普遍憎恶理学，反对空谈义理，反对单讲致用，反对孤证立说，都并不错，但走向极端，变成饾饤考据，变成迷信古训，变成明察秋毫而不见舆薪，这已给他们带来了烦琐哲学、逃避现实之类恶名。而他们由于西方传教士受到清帝宠信或疑忌，而表示对西学或憎恶，或回避，或潜研，结果都只能妨害学术自身发展。

* * *

清代汉学在中国文化史上做过巨大贡献，迄今为止谁想研究中国古典文化遗产，都无法拒绝利用它的研究成果。然而清代汉学尽管属于近代意义的学术文化，在形式上则始终没有超脱中世纪学术文化的范畴。结果内容被形式窒息了，繁荣了还不到一个世纪，便成为僵化的东西。19世纪初，在汉学内部便分裂出了自身的对立物，打着“真复古”的旗号的经今文学派，在恢复西汉传统名义下凭藉经义讥弹时政。而在它的外部，又早已站着自称恢复唐宋间“文以载道”传统的桐城派。加上太平天国起义，汉学的故乡全都化为两军厮杀的战场。这样内外夹击，文武合攻，汉学还能存活么？到清末，虽然还有俞樾、孙诒让那样的大学者，号称汉学后劲。但只消认真考察他们的思想学说，大概谁都不会赞同这样的结论。

---

1. 清朝禁止天主教传播，始于何时，史有异说。康熙八年（1669）八月发布的替汤若望平反的上谕，已有“其天主教除南怀仁等照常自行外，所有直省立堂入教，仍着严行禁止”的说法（见蒋良骐《东华录》卷九）。但康熙三十四年（1695），又发布诏令准许欧洲传教士到内地传教（见法人白晋《康熙帝传》，中国社会科学院历史研究所清史研究

室编《清史资料》第一辑，页247）。康熙五十六年（1717）四月，却又批准兵部议覆广东总兵陈昂疏，重申康熙八年严禁各省传播天主教的敕令（见蒋氏《东华录》卷二三）。康熙五十九年（1720）接见罗马教皇格勒门十一派遣的第二次特使嘉乐宗主教以后，又在嘉乐呈递的教皇禁止中国天主教徒祭祖祀孔的教谕上批示，再度申明禁止"西洋人在中国行教"（见故宫博物院编《康熙与罗马使节关系文书》影印本第14通后朱批）。因此，倘说雍正即位后才开始禁教，如《剑桥中国史》第十卷第十一章作者所说（中译文见《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社1985年版，页587），并不确切。

2. 《德意志意识形态》1961年版，页1。

3. 故宫博物院编《康熙与罗马使节关系文书》，已公布了清廷有关档案。罗光《教廷与中国使节史》（台湾传记文学出版社1969年出版），又依据作者所见梵蒂冈档案印证，企图勾勒事实过程。但双方记录的年代月日便有矛盾。如罗光谓康熙帝首次接见罗马教皇派遣的第一次特使多罗宗主教，时在1705年12月31日，当康熙四十四年十一月十六日。此事便不见于《清实录》《东华录》。

4. 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，页501。

5. 章太炎语，见《訄书·清儒》，拙编《章太炎全集》第3卷，上海人民出版社1984年版，页155。

6. 嘉庆间包世臣与友人书，论及唐宋八大家，以为他们的文章体势受《韩非子》《吕氏春秋》的影响尤深，"徒以薄其为人，不欲形诸论说"（《再与杨季子书》，《艺舟双楫·论文》）。这不一定是韩柳欧苏等人的心态，却反映了那以前汉学家的心态。他们对于西学，是否也是阳拒阴受呢？起码需要研究才有发言权。

7. 《皇清经解》汇编的作品，有的成书于19世纪初期的嘉庆间，但与乾隆间的汉学属于同一系统。

8. 参看《訄书·清儒》，拙编《章太炎全集》第3卷，前引书，页158。刘师培《清儒得失论》，《民报》14期（1907年6月）。拙校注《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版。

9. 拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页329。

10. 关于这一过程的实际情形，以往说法多不可信。参见拙著《经学史：儒术独尊的转折过程》，《上海图书馆建馆三十周年纪念论文集》（1982）；又见《中国经学史十讲》，复旦大学出版社2002年初版，页65-96。

11. 参看拙著《唯物史观在中国的萌芽形态的历史考察》，《马克思主义在中国的胜利》（论文集），复旦大学出版社1983年版。已收入本书。

12. 此据恩格斯的概括，参见《自然辩证法》1971年版，页198。

13. 章太炎在清末曾指出此点，见《訄书·王学》，拙编《章太炎全集》第3卷，前引书页145-150。

14. 周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册《明儒学案》解题，上海古籍出版社1980年版，页168-169。

15. “宋儒讲礼教，明儒不讲礼教，此宋明两代儒者之差异点也。”“夫宋讲礼教过甚，至明而撤其防；穷则变，自然之势也。”见《申报》民国十一年（1922）五月十五日“章太炎讲学第七日续纪”。按，章太炎此处所说明儒，即指王守仁及其后学，包括何心隐、李贽等。

16. 见陈第《松轩讲义·义利辨》，收入《一斋集》（清道光二十八年陈斗初重刻本）。

17. 参看容肇祖《明代思想史》第八章，开明书店1941年版，页276-278。

18. 参看黄宗羲《上帝》，《南雷文约》卷三。按，黄宗羲对于明末清初欧洲传教士介绍的西方学说，显然作过认真而系统的研究，除《上帝》篇外，还有《魂魄》《西历回回历假如》等可证。梁启超曾将他的《明夷待访录》，同卢梭的《民约论》相比，并谓黄著还早于《民约论》，见拙校注《梁启超论清学史二种》，页145。其实，倘说黄著同相近时代的孟德斯鸠《论法的精神》关于三权分立的思想暗合，似乎更合适一些。而黄氏著此书时已在清康熙元、二年（1662—1663），他有没有从欧洲传教士那里汲取过灵感，也值得探究。

19. 颜元是直隶博野人，晚年曾“南游”至河南，见当时士林大讲道学陋习，极为反感，说是由此断定“孔孟程朱判然两途”，“必破一分程朱，始入一分孔孟”。见李塨编、王源订补《习斋先生年谱》卷下。

20. 顺治十四年（丁酉，1657）的江南科场案，由顺治帝亲自出面处理，历时一年多。十六年（1659）郑成功进军江南，破镇江，克芜湖，围江宁，清军屡败，使顺治帝大为惊恐。据汤若望说，那时他“颇欲作逃回满洲之思想”。郑军失败退出江南后，清廷追查江南各府州县向郑军纳款的官员和士大夫，诛杀数万人之多。参见中国人民大学清史研究所编《清史编年》第一卷（顺治朝），中国人民大学出版社1985年版，顺治十四年至十六年有关资料。

21. 见《清世祖实录》顺治十八年正月初七。

22. 例如汤斌、魏象枢、魏裔介等，都出自孙奇逢门下。魏裔介曾向清廷献策灭南明。

23. 康熙三十三年（1694），熊赐履献上《道统》，由王鸿绪、高士奇奏请刊刻，颁行学官。康熙谕大学士有“朕览此书内过当处甚多”，“道学之人又如此务虚名而事干渎乎”等语，拒绝批准。见蒋氏《东华录》康熙三十三年闰五月。

24. 参看拙著《章太炎与王阳明》，《中国哲学》第五辑，三联书店1981年版，页313-345。

25. “吾辈今日学问，只是遵朱子。朱子之意即圣人之意。非朱子之意，即非圣人之意。”见陆陇其《松阳讲义》卷一。

26. 参看我所作的《章太炎选集·悲先戴》说明并注释，上海人民出版社1981年版，页404-407。

27. 此点向为学者忽视。1986年10月在浙江宁波举行的“黄宗羲国际学术讨论会”，有多篇论文对此作了研讨。

28. 原北平故宫博物院文献馆编《清代文字狱档》，对此有系统反映。参见该书所收乾隆朝诸文字狱的原档，上海书店1986年影印本。

29. 清代汉学的先驱，学术界公认的有：顾炎武，江苏昆山人；阎若璩，祖籍山西太原，但寄籍于江苏山阳；胡渭，浙江德清人；姚际恒，安徽休宁人，寄籍于浙江仁和。如果连史学方面的黄宗羲、万斯同也算在内（分别为浙江的余姚和鄞县人），那么除了张尔岐（山东济阳人，章太炎《清儒》以为他是清代礼学先驱），都是浙江人。

30. 徐光启，江苏上海人。李之藻、杨廷筠，都是浙江仁和人。他们在明末被称为信西教而通西学的所谓三大柱石。

31. 戴震语，见江藩《汉学师承记》卷三。

32. 《与是仲明论学书》，《戴东原集》卷九。

33. 《与某书》，《戴东原集》，卷九。

34. 参看拙著《中国经学史研究五十年》，前揭拙编《周予同经学史论著选集》，页850-859。

35. 见段玉裁《戴东原先生年谱》，《戴东原集》附录。

36. 昭梿《啸亭杂录》卷九，于此有颇为感慨的记载。

37. 见东方树《汉学商兑·重序》。

38. 参看拙著《传统文化与文化传统》，《复旦学报》（哲学社会科学版）1987年第1期。

39. 晚明的徐光启可说是受西学影响的典型。但徐光启的社会政治见解，大概仍然囿于理学家的见解，由徐氏《庖言》等著作（收入《徐光启著译集》，上海市文物保管委员会编，1984年），可见一斑。

40. 由南朝目录学家关于分类为四部还是七部的争论可知大概。参见钱大昕《经史子集之名何昉》，载朱维铮修订《中国历史文选》下册。

41. 法国传教士白晋的《康熙帝传》，于此有详细记述。此书有马绪祥译本，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第1辑。

42. 胡适《考证学方法的来历》。

43. 王鸣盛《十七史商榷·序》。

44. 戴震《与某书》，《戴东原集》卷九。

45. 《论诗绝句》。

46. 《民报》十四号，1907年6月。

47. 此事中外文献多有记录，参看魏特《汤若望传》。

48. 杨光先一案，论者多有误解，真相见本书《汤若望与杨光先》一文考订。

49. 参看白晋《康熙帝传》，罗光《罗马教廷使节史》。

50. 见白晋《康熙帝传》。

51. 参见蒋氏《东华录》。

52. 二人为康熙八、九子，被雍正更名为“阿其那”“塞思黑”，即满语的“狗”和“猪”。

53. 据陈垣考证，见《陈垣学术论文集》第一集，“雍乾间奉天主教之宗室”。

汤若望与杨光先

……要进步或不退步，总须时时自出新裁，至少也必取材异域，倘若各种顾忌，各种小心，各种唠叨，这么做即违了祖宗，那么做又像了夷狄，终生惴惴如在薄冰上，发抖尚且来不及，怎么会做出好东西来。

鲁迅《坟·看镜有感》

所谓《不得已》案

17世纪60年代，清朝发生的杨光先控告钦天监官员案，所谓“《不得已》案”，在当时朝野间曾闹得沸反盈天。

然而，在清代的官方记录中间，这一案件的始末却难寻踪迹。顺治、康熙两朝实录，经过从雍正到光绪列朝的反复修改，对此案记载早已模糊不清。依据官方档案撰成的私修编年史，如蒋良骐的《东华录》，只记录了此案的结局，不仅语焉不详，还明显偏袒杨光先。阮元的《畴人传》，虽给汤若望、南怀仁和杨光先都立了专传，但更露骨地替杨光先辩解。

尽管如此，通过现存的片断的公私记录，也可发现这一案件，同顺治、康熙某些大事，存在着“巧合”。比如说，为什么清政府受理此案，恰在顺治死去而康熙幼冲期间，也就是由鳌拜、苏克萨哈等四名满洲大臣共同辅政以填补皇权真空的那几年？为什么一旦康熙消除鳌拜等势力以后，便给汤若望平反，而杨光先反以“依附鳌拜捏词陷人”罪名被流

放？

诸如此类疑问，只有更全面地掌握材料，尤其是被告方面的材料，才能明析。当然需要一个前提，那就是不要戴着有色眼镜去处理。

事实上，早在本世纪20年代，鲁迅仅依据阮元所节录的《不得已》片断，便敏锐地指出在科学上错的是杨光先，而最终承认洋人汤若望正确的倒是做了汉族的主人的清朝。但鲁迅并没有进一步讨论。可供释疑的是德国学者魏特完成于1933年的《汤若望传》。此书作者单为写作它而搜集到的史料，包括当时在华传教士的书信、手稿和著作，便达二千余件，其中相当一部分涉及我们将要讨论的课题。全书有将这位同国教士当作殉教圣徒歌颂的倾向，但也不能说作者比阮元带有的偏见更多。阮元连汤若望的卒年都弄错了，而魏特至少懂得史料需要征而后信。

令人奇怪的是，此书虽在1949年便有中译本[注]，但直到近两年才见有几种清史研究资料予以征引。

这里就参照涉讼双方的记载，对于中西文化交往过程早期出现的这一重大冲突，作一番描述。

满清首任钦天监正

在17世纪的中西文化交流史上，汤若望的名声仅次于意大利传教士利玛窦。

但这位德国传教士在中国的实际作用，应该说超过利玛窦。

利玛窦于明万历十一年（1583）入华，二十九年（1601）抵北京，至三十八年（1610）去世，在帝国首都生活了近十年。他获得皇帝赏

识，结交大臣多人，并同徐光启合译了《几何原本》《测量法义》，同李之藻合译《浑盖通宪图说》《同文算指》等。他的最大功劳，无疑在于使基督教在中国销声匿迹二百年后，重新在中国公开露面并赢得士大夫的尊重或嫉视。但他死得太早，他的继承人龙华民、阳玛诺等都才智平平；龙华民更昧于中国国情，企图改变利玛窦尊重中国文化传统的遗风。假如没有徐光启、李之藻、杨廷筠等竭力救护，那么欧洲传教士也许已在万历四十四年（1616）全部被逐出中国。

就在“南京教难”将平未平之际，年方而立的约翰·亚当·沙尔·冯·白尔（J. Adam Schall Von Bell），作为受葡萄牙耶稣会派遣的教士，于明天启元年（1621）由澳门进入广州。这位日耳曼人，很快便显示只有他才能追步利玛窦的后尘。

他自入华起，便取姓名为汤若望，字道未(注)。他于次年春节到达北京，随徐光启学汉语。他刚能用结结巴巴的汉语表达想说的话，便因为准备预测月食而显示了天文学修养。这事给了徐光启深刻印象，因而在崇祯三年（1630）他改定历法的主要助手、瑞士籍传教士邓玉函（Jodnnes Terrenz）病故后，他便立即奏请皇帝将汤若望从西安调到北京，与原在山西的意大利籍教士罗雅谷（Jacnbus Rho）同入历局。

不幸徐光启于崇祯六年（1633）便去世，他的继承人李天经懦弱无能，无法抵挡维护旧授时历的钦天监正魏文奎的攻击。不幸罗雅谷又于崇祯十一年（1638）去世，于是改定历法的全部责任，都落到了汤若望的身上。那时他已成熟谙官场情形的中国通。

他本来不懂工艺技术，但他依靠自学和实验，居然制造出各种精巧的天文、光学、水力等仪器，时时呈送皇帝。这使崇祯认定他是个全能人物，居然要求他铸造“红夷大炮”抵抗一再兵临城下的满洲八旗马队。汤若望推拒不了，又无师自通，靠书本知识指导工匠铸造出了威力颇大的火炮。他没想到，这项工作使他获得了魔术师那样的声名。当满人通

过被俘的工匠将铸炮技术弄到手时，也同时将汤若望的大名灌入耳。而汤若望精通天文，更给他的姓名蒙上神秘色彩。

因而，1644年夏季，不到三个月内，北京三易其主，全城一片恐怖和混乱。汤若望抱着殉道的决心出逃，没想到事态的发展正好相反。准备登极的李自成优礼他，接着入城的新政府也厚待他。为满清定策夺取北京以君临中原的大学士、汉军镶黄旗人范文程，入京后便立即拜望这位耶稣会神父。

这年旧历七月，满清摄政王多尔衮拒绝了前朝钦天监官员进献的新黄历，下令让西洋人汤若望主持编造次年新历。这就说明，正如以往改朝换代开初的情形一样，刚入关的新朝首脑也立即抓了“改正朔”，即以新帝国君主名义颁行新的历法，以使全国明白这个开国皇帝才真正代表天意。

多尔衮选中汤若望担负这个光荣差使，并非因为他是西洋人，而是因为他早在前朝就制定了很好的而没有颁行的历书。在他看来，作为被征服者，御前天文学家出身于中夏还是西洋，没有什么区别，何况满族在前明也被看作夷人。

汤若望对待两朝政府也一样。他本是西洋传教士，中国世俗政权的更迭对他并不重要，重要的是哪个世俗统治者在位能对传教事业带来好处。所以，他为崇祯之死悲伤，是因为他觉得崇祯不死，“那他为教会为人民所作的成绩，必还要增加的”。

清军占领北京，圈地令威胁到他的教堂能否照旧生存，他向新政府文官首领范文程投递要求享受与汉人住户不同待遇的禀帖。范文程立即下令对他的教堂、三千卷西文书刊和《崇祯历书》刻板进行保护。他岂有不知此举蕴藏涵义之理？因此，顺治元年（1644）七月，多尔衮召见并委任汤若望主编新黄历，他立即向多尔衮进呈一套西洋天文观测仪器，“并请所有应用诸历新法永依西洋新法推算”(注)。

汤若望决定与清朝统治者合作，无疑出于世俗利害的计较，他没有顾及非世俗力量的帮助。但那力量却以偶然性现身，就是1644年9月1日的日食。这次日食，汉、回、西洋各派天文学家，都预测到了。但正值发生于明清鼎革之际，因此对于入蚀到复明时刻的准确预报，意味着恰当而适时的进行祈禳，意味着向民众展示上天对新朝的眷顾程度。多尔衮为首的帝国政府，对此自然格外重视，但他们面临三种预测，必须作出选择，以向全国发出祈禳的通报。实测结果，汤若望赢了，他用西法作出的预报准确无误，而汉、回两法作出的预报都有明显误差。

于是下一个月建元顺治的清朝小皇帝便举行了定都北京的入城式，而在这之后的顺治帝的登极大典上，正式颁行了汤若望主修的《时宪历》，随即汤若望便被任命为钦天监正，即皇家天文台台长。这个位卑任重的职务，落到来自大洋彼岸的一位欧洲人身上，在中国历史上堪称破天荒。

然而汤若望接受此职却颇费踌躇，因为违反他当初出家时所发不担任世俗职务的誓约。最后在多尔衮强迫下和中国耶稣会会长傅汎济（Franciscus Furtado）的劝告下，他始勉强就任，条件是不去钦天监值班并不接受清政府俸禄。而傅汎济命他就任，又是出于世俗利害的计较，即怕因他坚拒而引起新朝皇帝对传教士的怀疑[注]。

帝师生涯

顺治朝总共十八年。那十八年也真多事，国内战争在继续，社会秩序仍然混乱，新政府的满汉成员总在摩擦，宫廷内部的权力角逐风云迭起。

作为御前首席天文学家，汤若望不得不面对宫闱政争。“满人对于

天算科学怀有极崇高之敬意。因此他们就视这一种科学之代表学者汤若望，为一优越杰出之人物。因为他能这样熟知天空现象，所以他也必定确切能知尘世上一切事体的。”[注]这个占星家的角色，当然不容易演好，尤其在被咨询的内容涉及最高权力之争的时候。

汤若望显然演得不坏，因为他很快交结了一批王公大臣做朋友。其中有努尔哈赤的长子[注]、“四大贝勒”之首的礼亲王代善，他使汤若望得知了清朝的开国史；有清初的“诸葛亮”、大学士范文程，他从入京起就保护汤若望并挫败反对者的阻挠而使汤若望得任钦天监正，还有当时在北京的高丽国王。

但汤若望的最大成功，却在于他相继博得了多尔衮、顺治帝和皇太后的信任。摄政王多尔衮，其实是摄皇帝。他对汤若望预知天象、通晓物理的本领如此尊重，致使他修复明代紫禁城的大规模工程的计划，在无人敢于出面反对的情形下，因汤若望上疏说不合天意而中辍。顺治的生母，一位蒙古贵族的女儿博尔济吉特氏，已在顺治八年三月，由于汤若望略施小计，使她误以为汤若望用神术治愈了自己的侄女即顺治的未婚皇后的重病，而感激到愿像对待父辈那样对待这位西洋传教士[注]。

顺治由亲政到去世的十年间，可说是汤若望在华四十四年里最为显赫的阶段。顺治在十四岁亲政那年结识汤若望。这时汤若望已是银髯拂胸的花甲老人。阅历丰富的老人本来极易博得好奇心盛的少年的欢心，况且这位老人来自素有尊重孩子传统的西欧，更况且这位老人深知结交身为皇帝的少年将有多大的利益。因此，汤若望很快博得了这位少年皇帝的信赖，这一信赖无疑由于范文程的推荐和皇太后的揄扬而加深。依据汤若望和其他传教士寄回欧洲的书信报告来看[注]，顺治对于汤若望的感情，的确已经逾出君臣知遇的范畴。

皇帝称汤若望为“玛法”，即满语的“爷爷”，很可能是因为皇太后已将他看作是“父亲”，而不尽是年龄差距的缘故。钦天监正仅是正五品官

员，上溯至大学士还有八个等级，按说他的报告应该经过顶头上司礼部长官，再经通政司挂号，才能侥幸送呈皇帝。但皇帝却规定，“玛法”可不受任何繁文缛节的限制，任何时候都可亲自将奏折直呈皇帝过目。皇帝不仅免除“玛法”觐见时的跪拜礼，还在就寝时让“玛法”坐在自己床前，回答他关于这个世界的种种问题。皇帝还不顾尊卑名分，或轻车简从，或摆出銮卫，前往北京宣武门内汤若望的教堂兼住宅去看望“玛法”。据魏特从有关资料统计，仅在顺治十三、十四两年（1656—1657），这种访问便有二十四次，就是说平均每月一次。

假如我们理解，中世纪晚期的信息传递，并非如我们想象的那样迟钝，特别是皇帝的言行，通过邸报，通过口传或私信，旬日内便可通达全国，那么便可了解，顺治帝和汤若望这种超越寻常礼仪的君臣交往，将会带来怎样的戏剧性效果。

受益的首先是基督教的教士和教徒。凡是在华的传教士，无论在清军所到的任何地方遇到麻烦，“只用说自己是汤若望的同人或亲属，那么他就可以获得自由入国的许可，可以获得高官显宦以及各级官吏与人民底礼敬与重视，并且还可以要求自由传教的允许为他的权利”[注]。而据南怀仁（Ferdinandus Verbiest）给耶稣会总会会长的报告，在清初，基督教已被称作“伟大汤若望之宗教”，即“汤老爷之教”的雅译[注]。

那么能说皇帝和他代表的清朝统治，在这种交往中毫无裨益吗？不然。顺治亲政尽管时值冲龄，却由于他的地位和处境而显得早熟，因此对于汤若望，他也是疑而后信。这就迫使汤若望在他面前异常谨慎，时常防止逾越自己的权限，非不得已时决不敢对朝政发言。这也就使他能在重大时刻的发言更有力量，所谓“夫人不言，言必有中”[注]。

不妨举两个例证。

顺治十六年（1659），郑成功率军北伐，很快占领了长江下游三角洲。南京被围，安庆被占，江南人士纷纷表示“反正”。二十二岁的顺

治，先是惊慌失措，准备放弃北京逃回东北，继而受到母后怒斥，又在暴怒中走向另一极端，宣布将御驾亲征。谁都知道御驾亲征属于孤注一掷的绝望行动，因而顺治的宣布引起更大的惊慌。但他的暴怒，连他的生母和他的乳母都无法抑制。“在这时就只有一个人才可以帮忙，就是汤若望。各亲王和各显贵，各部臣和许多朝中的官吏，列为一长队到汤若望底馆舍中，迫切地请求他援助。他良久拒绝不允，最后他竟让步，顺从他们的请求，因满清一摇动，教会亦必随之受影响。因此他就决断，‘要为公共的安宁，为耶稣会底荣誉和教会底前途，把他的性命拿来孤注一掷’”注。次日汤若望在做祈祷后同留堂神甫挥泪诀别，抱着拼老命的战栗去觐见皇帝，当然还是假借天意进行说服。不想皇帝立即接受，因为他觉得“玛法”关于派遣新军并给重赏以平“海盗”的献策，比他亲自出征更有效。“因此汤若望便被称为国家底救星，许多显贵及体面人物，在继续的时间都到他的馆舍里来，并且伏地叩头，向他和他的同志礼敬。”注

顺治十八年（1661）初春，因半年前他最珍爱的董鄂妃产后母子俱亡而痛不欲生的青年皇帝，突然染上当时令人最感恐怖的天花，发病三天便溘然长逝。这三天，无疑是清朝入关以后最可怕的日子。依照努尔哈赤的祖训，清朝皇帝不预立太子，由八旗旗主会推君位继承人。这规矩，虽由皇太极集重个人而受到破坏，但在形式上仍然是“祖训”。顺治虽然年轻，却已有四个儿子。因而等他患了当时公认的不治之症，问题就变得紧迫了：到底按前朝传统立子呢，还是依本族传统传弟？年方二十四岁的顺治，或许因为自己行为不遵祖训而感到忏悔，因此提出传位给一位堂兄弟。他的母亲、太后博尔济吉特氏，会同八旗王公商议，以为传子更能保持大局稳定。病危的皇帝立即派人征求“玛法”的意见。我们不知道汤若望当初是怎么想的，仅知道他立即上奏，提出一道方案，赞同太后和王公会议传子的意见，但具体提出一个继承人，即皇帝的第三子、庶出的皇子玄烨，理由是皇三子已出过天花，可永保皇位无虞。这条理由显然打动了面对痘症娘娘追命的皇帝，随即命人草遗诏立玄烨

为储君，然后便撒手归阴。

公元1661年3月，年仅八岁的玄烨即皇帝位，次年改元为康熙。顺治在临终前照例任命了辅政大臣，作为皇帝未成年时的集体领导核心。他们共四人，以康熙即位后首封的皇后之祖父索尼为首，依次是苏克萨哈、遏必隆、鳌拜，都不是皇室。在顺治帝的原意，也许非宗室的旗人易于受皇帝控制。岂知不尽然。索尼太老，不久死去。遏必隆太笨，遇事都三缄其口。苏克萨哈原为多尔衮家臣，虽以首告主子起家，但背后缺乏军政势力支撑。剩下的是鳌拜。此人为皇帝直辖的上三旗中镶黄旗的军功贵族，按说应该尽忠于上三旗的共同旗主康熙帝。岂知他很快效法《三国演义》中曹操故技，力图挟天子以令诸侯。

既然企图挟天子，当然容不得汤若望继续充当新天子的顾问。因此，汤若望有建言立储的大功，没想到很快成为易代后的阶下囚。

这里就要说到杨光先。

杨光先发难

杨光先在明末便曾大大有名。他原是新安卫的荫袭副千户，一个相当于后世副团级的小军官。如同《金瓶梅》里描写的那个千户西门庆一样，此人也以告讦他人作为生财之道。他的眼睛专盯住富户的钱柜，用捏造罪名、发人阴私之类手法进行敲诈。据说被他诬告致死的有百人以上，可知他从中捞到的油水必定可观。

也许在地方上干这一行总是得手的缘故，他忽然想赴帝都大显身手。于是将世职交给其弟承袭，自己在明朝崇祯十年（1637）由安徽跑到北京，“伏阙上书”。

他头一个状告的是吏科给事中陈启新，说这人出身低贱，徇私纳贿。不想奏疏被通政司拒收。他碰壁以后，索性买口棺材，抬到禁城前，去控告内阁首辅温体仁。舁棺上疏本就罕见，何况告的是当朝首相，因而此举果然轰动京城。温体仁在当时已有“奸相”之名，于是杨光先的行为便被视作壮举，沿途人们纷纷做诗丢进棺材。但当他跟着装满诗笺的棺材跑到宫门，等待他的却是皇帝的盛怒，接着是被廷杖，充军辽西。后来王士祯追述此事，便评论道，杨光先虽因此得到敢说话的名声，“实市侩之魁也”[注]。

他的谪戍生涯随明朝灭亡而结束。但在辽西那些年，他居然学得了一项骗人钱财的新本领，就是占星算命，所谓六壬神术。以后他从戍所返乡，又重操讼棍旧业，但显然已无副千户地位支持，有回失手，险些被人要了性命，于是逃亡入京。在北京，他居然以他的神术博得满洲某亲王赏识，于是俨然以知天文者自居，出入于贵族达官府衙之中。

就在这时，他的“红眼病”又发作起来，他愈来愈对汤若望的天文学家盛名充满妒火。他在顺治十六年（1659）便写出了批判西洋历法的《摘谬论》和攻击基督教的《辟邪论》。但到次年年底，他才正式向礼部上《正国体呈》，讦告汤若望编制的历书，在正文部分屡屡注有“依西洋新法”字样，居心叵测，“暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔”；而且讦告汤若望是借西洋新法阴行邪教，以邪教谋夺人国[注]。

与二十五年前控告温体仁不同，杨光先这次向汤若望发难，从时机到理由，显然都经过精心选择。

原来，从顺治十四年（1657）后，顺治帝便对佛教日感兴趣，尤其喜爱禅僧的机锋，因而对汤若望尊重如故，但往来渐少。特别是顺治十七年（1660）八月董鄂妃死后，顺治帝痛不欲生，不听太后和“玛法”的劝阻，坚欲出家为僧，并令名僧茆溪森替他削了发。一时宫廷内外大

乱，谁都无法让皇帝回心转意。正在此时，茆溪森之师玉林琇从杭州赶来，立即使用禅宗当头棒喝的故技，命令僧徒架起火堆，要烧死茆溪森，因他居然想使国家失去君主。这样顺治才“觉悟”到不该因色相幻灭而放弃对“众生”的责任，同意找个替身出家而自己蓄发复俗。

但这幕悲喜剧，却发出一个清晰的信息，那就是汤若望对皇帝的影响力正在褪色。这对当时把宗教与世俗利益结合在一起的各种力量来说，当然是争取君主的好时机。

在汤若望活动中觉得受损失的力量很复杂。墨守旧生活方式的某些满蒙贵族，早在忧虑地注视着皇帝和太后对于萨满教和喇嘛教正在失去热情。顺治九年（1652）达赖喇嘛入京，皇帝竟不亲自出京远迎，太后也表示冷淡，很明显是汤若望的谏章起了作用。在中外贸易中获得厚利的西域商人，从钦天监被回回天文学家控制的传统地位中一直享有好处，后者能将天意解释得对他们的生意有利，而汤若望及其信基督教的门生主管钦天监，当然对他们形成巨大威胁。而佛教僧侣在顺治面前说话，背后站着的是宦官，从明朝以来他们就是僧侣地主在宫廷中的代表。这几种力量尽管互相冲突，但在对付汤若望代表的异教势力这一点上是一致的。

因此，尽管引诱顺治出家的是佛教徒，而佛教与伊斯兰教起初也是外来宗教，但杨光先要求“正国体”，没有一字道及它们，而将“国体”不正的罪责统统推向汤若望和基督教，从中可以见到某种密谋的痕迹，不是吗？

杨光先的这道呈文，没有被礼部接受。或许因为礼部主管判断汤若望还没有失宠。事实也证明，没有几天，顺治便突然患天花去世，而最后劝说顺治同意太后要立康熙作储君意见的，正是汤若望。

但顺治的去世，康熙的年幼，造成四大臣共同执政的局面。在四大臣中间，有杨光先的支持者。他是谁？据当时传教士信函说是苏克萨

哈，而后来康熙替汤若望平反时则指为鳌拜。

这回杨光先有恃无恐了，他继续将汤若望推上死路。

传教士内哄

汤若望于是陷于腹背受敌的困境了。在这以前，他为了对付来自同道的狙击，已忙了好几年。

怎么回事呢？

从利玛窦起，在华的欧洲传教士，照例都以“方外士”的身份活动，不做官，也不食禄。首开担任中国政府公职的记录的，就是汤若望。他不仅在清朝做了官，而且官衔渐多，品秩渐增。他的职事一直是钦天监正，但自1646年到1658年的十二年间，他不断被加官进阶，先后获得的加衔有太常寺少卿、太仆寺卿、太常寺卿、通政使司通政使，加阶有通议大夫、光禄大夫，就是说官列九卿，顶戴一品。而且，1653年，顺治还特别赐予“玛法”一个称号——“通玄教师”，以表彰他是汉代洛下闳、张衡到元代郭守敬都不能及的天文历算大家。按照惯例，三品以上大员都被追授诰命，因而汤若望便两次获得这样的荣誉，被追封三代。

不消说，无论汤若望本人的意向如何，他的活动主要在官场，而不是教会，他的寓所更像官邸，而不像教堂，他日益陷溺于宫廷事务，而难以遵守教会规矩注。

既然是这样，那么在中国人眼里，汤若望并非真正的出家人，在别的欧洲传教士眼里，他也大有背离耶稣会清规戒律的嫌疑，又有什么奇怪呢？

耶稣会本是欧洲反宗教改革的保守团体。入会的修士必须宣誓决不从事“灵魂拯救”以外的任何世俗活动。汤若望担任中国政府官职，尽管他和他的支持者都认为这是为传教作出的牺牲，也符合利玛窦确定的传教方针——首先用欧洲的科学和传教士的节操，赢得中国士大夫的尊敬和信任，再通过感化中国士大夫而逐渐传播基督教，——但他的牺牲是真诚的吗？他那样忙于政府公务，官场应酬，宫廷活动，难道不是被世俗污染的证明吗？否则，他同皇帝和朝廷显贵那样亲密，何以不去感化他们改宗基督教呢？况且，他的中国管家潘尽孝在外面那样粗野无礼，而他居然为这个仆人请求皇帝恩赏官爵，居然将此人之子过继为自己的义子——后经证明是顺治的主张，难道不是透露他的私生活大有可疑吗？

在传教士中间流传的密语，蓄积的怀疑，很快化作了公开的责难攻讦。首先发难的是意大利籍传教士利类思（Ludovicus Buglio）和葡萄牙籍传教士安文思（Gabrielde Magalahens）。

这两人原在成都传教。张献忠建立大西政权，委任他们担任宫廷天文官。顺治三年（1646）肃亲王豪格打败张献忠，俘虏了他们，并要与其他被俘官员一体处死。安文思在临刑前情急声称汤若望是他们的“老哥哥”，立即得到豪格下令免死，并送到北京。多尔衮认定他们是“附逆”者，下令配与旗下为奴。尽管他们的主子因为汤若望的关系不敢奴视他们，并待以宾礼，但他们却认为自己的逆境是汤若望不肯相救造成的，因而大怨汤若望。个人的成见终于发展成宗派的冲突。从1649年起，他们便和傅汎济、龙华民等结合起来，不断向耶稣会中国教区和总会控告汤若望，说他品行不端，违背誓约，生活腐化，道德败坏等。经过多年反复辩难，调查，反诉，总算证明汤若望的私德无可非议，除了他性格易怒、言词峭刻以外。

但比私德更严重的指控，是汤若望担任钦天监正与所编历书，背叛了基督教教义。首先对此表示疑虑的是意大利籍传教士艾儒略（Julius

Aleni）。他在明朝万历末入华，曾被晚明士大夫称作“西来孔子”，于清初在华传教士中最为元老[注]。他的批评，主要针对汤若望应否担任钦天监正。经过汤若望答辩和傅汎济支持，这段公案很快平息。但1649年安文思又旧事重提，而且说动傅汎济改变原来支持汤若望的立场，签名于他起草的反对汤若望担任钦天监正与所编历书的文章，并代傅汎济以中国北方传教会会长名义，起草并发出了要求汤若望退职的正式通知书。

通知书列举要求汤若望退职的理由共有十条，首先就指控钦天监正的职务不合基督教的信仰，而历书与给皇帝的天象预报包含迷信与占卜，其次指控汤若望担任监正后的言论，违背《圣经》和教宗学说。其中威胁说，汤若望的言行已足以诉诸宗教裁判所，而如坚持不肯辞职，则必将被革出教门[注]。

汤若望当然要起而抗辩。他最著名的申诉文件，就是1652年3月7日给耶稣会的《辩驳书》——可惜此文至今还没有中文译本。站在他一边的有意大利籍传教士潘国光、贾宜睦和波兰籍传教士穆尼各，接着又有原先持怀疑态度的耶稣会中国省区会长、葡萄牙籍传教士阳玛诺（Emmanuel Diazjeune）、意大利籍传教士卫匡国（Martinus，或作匈牙利人）等。

汤若望等集中驳斥十罪款中的第一款。他们极力证明，钦天监决非迷信机关，历书也决非以占卜为主要内容。他们引用基督教所承认的先圣的例证，说明星象与人体关系向为教会所肯定，以为天上星宿直接影响地上人类的命运与性格。他们声称中国历书所规定的吉凶时日，同欧洲当时历书上的预言预测并无二致。但他们又特别强调，汤若望担任钦天监正以后，并不能对全部历书负责，证据就是凡由他本人制定的部分，都注明“依新法”字样；而无此字样的部分，则由钦天监内中国官员依据传统推定，他为了尊重中国习俗而不加干预，但不能对这些部分负责。

显而易见，这第一款的驳斥如果成立，则以下九款都不攻自破。因此以后多年，在华传教士的内哄，主要围绕此款进行。

争讼终于惊动罗马教廷。1655年（清顺治十二年），罗马耶稣会总会长委托五名教授组成的“审查中国历书问题委员会”，作出了第一次裁决，内容虽倾向于汤若望，但在中国历书是否属于迷信这一点上措词含糊。因而裁决书在1659年到达中国后，又引起安文思、利类思和他们支持者的反诉。而刚到中国不久的比利时籍传教士、汤若望的助手南怀仁，又在1661年写了长长的备忘录替汤若望辩护。罗马耶稣会重新任命四名教授复审中国历书问题，他们于1664年4月再次作出裁决，并于同年4月上报教宗亚历山大七世作出最终裁决，断定汤若望可以照旧担任中国政府的钦天监正，“因为这工作是对于基督教在该国之传布与保护以及教会之尊严，均有这样重大关系的”[注]。

人们不知道这份文书何时到达中国，也不知道汤若望见到它没有。但人们确切知道，中国政府授予汤若望官职，起初完全是针对他个人的行动，目的是擢用一位天文学家，而非奖掖一名欧洲传教士。这一点，即使在顺治尊信汤若望达于极致的时期，依然区分得很严格[注]。汤若望在主持钦天监工作期间，当然可为贯彻自己的意向，包括科学的与宗教的意向而尽力，但那也只能限于他个人的认识和信仰。在华传教士当然可以指控他作为传教士的个人品格，但指控他担任的公职和工作内容离经叛道，便已属借宗教干预侨居国政治的行径。而欧洲耶稣会总会居然组织委员会审查中国历书是否违背教旨，无论他们所谓裁决的结果如何有利于汤若望个人，都只能视作干涉中国内政的蠢举。

这类蠢举，帮不了汤若望的忙，反而迫使他耗费巨大精力替自己辩护。这类蠢举，更无助于基督教在中国的什么“传播与保护”，反而妨害汤若望在执行公务的同时扩大自己作为传教士的影响。特别正当中国君主易代之际，汤若望却把主要力量用于消弭萧墙之祸，以致顾不得积极设法对付杨光先的攻击，终于被一个中国讼师所击倒，而在华教士也几

乎随之全军覆没。如果说，由安文思、利类思发难，而龙华民、傅汎济等在华耶稣会头面人物，都卷进去的反汤若望的内哄，适足以帮了杨光先等中世纪式政客的大忙，那能说不是事实么？

满洲权贵支持更愚昧一方

但杨光先同汤若望的较量，还相持了三年多。那原因，在于易代之际惯有的权力调整，在于辅政四大臣的互相牵制，也在于已成太皇太后的顺治母亲即康熙祖母还没有失去对辅政四大臣的仲裁地位。这样，苏克萨哈或鳌拜，表面上还给予汤若望以优礼。

然而杨光先还在寻找口实，以给汤若望等以致命打击。

这个口实，终于由汤若望等提供给他了。出面闯祸的又是利类思与安文思。

原来，罗马教会关于中国历书的第一次裁决于1659年经瞿西满[注]带到中国后，利类思、安文思虽然不服，但适值杨光先从此年起相继发表《辟邪论》《正国体呈》等，要求严禁基督教。大约感到共同威胁的缘故，他们逐渐转向支持汤若望，对抗杨光先。

康熙三年（1664），由钦天监副李祖白署名的《天学传概》刊布[注]。这部直接驳斥杨光先《辟邪论》的著作，据说作者实为利类思、安文思，经李祖白润饰，由翰林学士许之渐作序，而担任刊布的是潘尽孝和太监许保禄[注]。后四名中国人都是基督教徒，李祖白、潘尽孝分别是汤若望的学生和管家。

但汤若望同此举的关系，则不清楚。因为这年春末，他就中风了，

肢体麻痹，半身不遂，口舌结塞，只能依靠南怀仁协助履行职务。

利类思等的驳论，其荒谬实不亚于杨光先。据魏特介绍，他们在书中宣称，基督教乃最古而最完善的宗教，也为中国上古所信奉；因为伏羲氏本是亚当的子孙，从犹太国迁来而成中国的初祖；“中国的哲学，如果与基督教学说赫赫之光相较，则仅为萤火之明了。”[注]

你看，这岂非昏话么？而许之渐序又撮述末一点，使这类昏话更刺目。他们大约以为，君临中国的满洲贵族也被汉人目为夷狄，可能欣赏这类“用夷变夏”的驳论。岂知恰好犯了清朝统治者大忌，他们入关后尽管在事实上强迫汉族改从满俗，在口头上却一直强调继承明朝正统。汤若望深知此秘。从这一点看，利类思等的驳论，有可能是他病中失控所出现的蠢举。

这一蠢举，马上被杨光先抓住，并指汤若望为权首。而汤若望身罹重病，无法利用个人关系来有效保护自己，对杨光先来说更是天假其便。还有比打击一个无力抵抗的对手更惬意的事情么？

他首先充分利用《天学传概》那些昏话，摘引批驳，作文刊布，据说这一年仅在北京散发的便有五千份。他的驳斥具见于《不得已》，虽然论点同样荒谬，但在煽动排外感情方面却很有效。接着他于这年七月（1664年9月），正式向礼部呈文控告汤若望等八人[注]，题作《请诛邪教状》。这回礼部立即受理，当天便转呈辅政王大臣会议。如此效率，恰好暴露杨光先的行动，事先得到苏克萨哈、鳌拜等的授意或者默许。但在杨光先的背后，还有一个满洲权贵，就是原礼部尚书恩格德。此人在顺治十七年，因私自更改钦天监择定的顺治与董妃所生幼子的殡葬时刻，被控应该替不久以后董妃的死亡负责，被判死刑，因汤若望求情而改为革职流放。但他却切齿痛恨汤若望，怀着将旧案移祸于汤若望的目的，积极支持杨光先，在扳倒汤若望的过程中起了纽带作用。

于是，只隔十天，根据辅政大臣传谕，汤若望等八人，便正式成为

杨光先首控的牺牲了。

从康熙三年秋天到康熙四年春天，即从1664年9月中旬到1665年4月中旬，全部审判持续了七个月。这是一场典型的中世纪审判。表面上看，审判是按照法律程序进行的，汤若望首先作为朝廷命官，由吏礼二部会审，接着作为革职官员，移交刑部审讯，而后三法司复审，最后由亲王、辅政大臣、大学士、六部九寺长官和八旗都统等组成的御前会议进行终审。但实际上，起决定作用的，并不是法律，而是权势和金钱。

具体过程，这里就不详述了。魏特的《汤若望传》，依据当时传教士的书信报告和审判过程中的各种文件，对于此案过程提供了迄今为止最详密的考证，有兴趣的读者不妨参看。这里仅举数例。

杨光先的首控，指汤若望等犯有三大罪，一是阴谋叛逆，二是宣扬邪教，三是传布舛谬的天算学说。证据呢？似有实无。因此，还在头道程序即吏礼二部会审中，便被南怀仁逐一驳掉——七十二岁的汤若望因中风而说话不清，委托他在会审时代自己发言。

例如关于谋叛。杨光先指控说，汤若望等有准备，证据就是西洋人在澳门藏兵三万，以伺机谋夺中国。南怀仁申辩道，澳门人口总共两千，而且中国居民受广东当局管辖，岂能伏兵三万而不为中国所知？清廷派员赴澳调查，果如被告所言。

例如关于历法。杨光先指控说，汤若望的新法，件件悖理，件件舛谬，大谬凡有十条，尤其推算日月交食最不合天象，证据就是本年历书关于十二月初一戊午朔的日食推算错误。南怀仁申辩道，汤若望所定新法与旧法不同，要点可概括为四十二事，都见于他编定的《新法算书》：在清朝应用二十年都有验证，而杨光先所举诸谬，在该书中都已证明错误的其实是旧法，至于将要来临的日食，不妨请王大臣共同测验。

最困难的辩论在于所谓宣扬邪教。会审的满汉大吏，于基督教义毫无所知。但南怀仁还是尽力说明，传教士所以不结婚，远渡重洋到中国传教，并非蔑视中国人所尊重的纲常名教，而是为救渡众生而献身。然而，基督教的原罪观念，本来难被讲理学的统治者所接受，而杨光先所举证的利类思等关于包括中国在内的东西万国都是亚当子孙的论点，更适足以刺激中国人产生反感。因此，南怀仁的申辩，在这方面最难被满汉贵族大臣所理解。

问题在于，这场官司的结局，早在开头便注定了：既然辅政大臣下令审讯，那么错的必然是被告，难道代行皇帝职权的四大臣会下令审讯无罪的人吗？

因而，无论汤若望、南怀仁等的申辩是否有理，判决他们有罪是必然的。杨光先是老讼棍，当然深知要想取得胜诉，变无理为有理，除了公开的罗织构陷，还得暗中有“孔方兄”帮助。据当时在华的法国传教士聂仲迁（Adrianus Creslon）的记载，“在这场官司的全部历程中，竟散出了白银四十万两，回教徒向他（杨光先）捐输的宝珠，竟有十八颗之多”[注]。除了信伊斯兰教的西域富商，捐助杨光先向主审官员行贿款项的，还有佛教、喇嘛教的僧团和信佛的太监。

这样，面对权势、金钱和传统相结合的巨大力量，汤若望等岂非必败无疑吗？因此，他们的处境也每下愈况。1664年11月，不等吏礼二部审讯结束，辅政大臣便用“圣旨”名义将他们八人投入监狱；12月底，二部判处汤若望革职，交刑部议处。1665年1月初，辅政大臣照准，汤若望等正式移送刑部监狱。不过十天，刑部即判决，汤若望应处绞刑，南怀仁、利类思、安文思、李祖白等各打一百脊杖，逐出政府。下面该轮到三法司复审了。

就在复审中间，康熙三年十二月初一（1665年1月16日）的日食出现了。为了显示“执法如山”，经辅政大臣、内大臣派员监督，命钦天监

西、汉、回历官员推算日食发生时刻。代表已革监正汤若望推算的是南怀仁，而回回历科推算的是杨光先提名的阿拉伯裔官员。现场实测，日食初亏时刻，误差最大的恰是杨光先一伙，算早了半小时，其次是按汉人旧法推算的，算早了一刻钟，而初亏出现正是在南怀仁推算的时刻[注]。

事实胜于雄辩。假定真要依法办事，那么仅凭这个事实，便足以构成杨光先犯有诬陷和欺君双重大罪，应该凌迟处死。然而在中世纪，权力难道会屈从法律么？权势者的意志难道不能压倒法律的规定么？早在一千八百余年前，西汉著名的酷吏杜周，便道出了个中奥秘："三尺安出哉？前主所是著为律，后主所是疏为令，当时为是，何古之法乎！"[注]

这样的时代，这样的法律，该受极刑的当然只能是汤若望。但这一事实，到底给苏克萨哈、鳌拜等出了难题。他们不得不考虑，当今太皇太后是汤若望的义女，而当今皇帝是汤若望最后进言才能继位的。康熙自幼由祖母抚养，他成年后会不会借口辅政大臣不顾事实而惩罚自己呢？可是，退缩吗？也难。承认汤若望的历法正确，无疑是承认自己核准杨光先诬陷的错误。这不仅在全国人面前大失"面子"，更可能导致支持汤若望的力量大举反攻。经过一个多月密谋，他们终于想出计策，即汤若望等所订当年黄历，删去表征今上在京的"紫炁（qì）"，而所定历法周期仅二百年，是对皇上"历祚无疆"的诅咒，而选择先帝爱子荣亲王的葬期，不用正五行，反用《洪范五行传》，因为后者是"灭蛮经"云云。满洲信萨满，这一来等于说汤若望等借制历对君主暗行巫术，岂不罪该万死！于是他们用皇帝名义召开满汉亲王大臣会议，对汤若望进行终审判决。

康熙四年新正过后，即1665年3月至5月，御前会议举行了，与会的亲贵显宦将近二百人，其中包括二十名满蒙王公，十四名满汉大学士，十二名满汉六部尚书，八旗都统，以及各内大臣和司院寺长官[注]。这回

王公大臣全会共举行了十二次。到这年4月中旬判决：汤若望应予凌迟处死，南怀仁等七人应予处斩，还有被牵连的钦天监官员六人也应予处死。但这项判决，还有待太皇太后批准。

正在这时，上天仿佛觉得这是冤狱，于是用灾变向天子示警了。在判决以前，就出现了彗星。刚作出判决，北京便连续四天发生地震。迷信的王公大臣吓坏了，赶紧修福禳灾，于第四天地震中发布“上谕”，赦免南怀仁、利类思、安文思和许保禄，而汤若望则从宽改为大辟。

不过地震虽停止，皇宫又闹起火灾，逼得皇帝和他的祖母露宿。上天如此频繁地发出警告，太皇太后终于说话了。她给辅政大臣发出手诏，严厉指责他们违反先皇旨意，迫害先皇优礼的大臣，致使上天降灾。鳌拜等无奈，只好遵旨赦免汤若望和他的管家潘尽孝。

倒楣的是李祖白等六名钦天监官员，被鳌拜等拿来作为保全面子的代价，在这一年5月被斩首[注]。

经过这么长久的公庭和牢狱的折磨，七十四岁的汤若望病得更沉重了。出狱后不久，他在教堂内签署了著名的《悔过书》[注]，认为对教士教徒的这场灾难，都是自己渎圣的结果。然后便平静地注视着杨光先在自己的馆舍内胡作非为，并等待着他的上帝的召唤。

1666年8月15日[注]，正值他入华的四十五周年，汤若望在北京去世，依照遗愿被葬在利玛窦的墓旁。

南怀仁怎样告倒杨光先

杨光先怎么样？

尽管事实已证明他是诬告，而且刚发生的日食也算错了，但他仍然被鳌拜等任命为钦天监右监副，代替刚被处死的李祖白。谁知他却不肯就任，从康熙四年四月到七月，连续五次跑到宫门前跪递辞疏，忽而说自己对历法有理论而无经验，忽而说自己年老耳聋少精神，忽然又说害怕汤若望的支持者报复，因为许之渐还留在京师，而钦天监内同事和邪教朋比为奸。

如此这般啼哭撒娇之后，鳌拜等便在这年八月，实授他任钦天监监正。这回他不再“叩阍疏辞”了，马上占领了汤若望的馆舍，硬说那是钦天监监正的官邸，而非汤若望的私宅。他率领一帮党羽将馆舍内的宗教布置打得稀烂，就在挂耶稣像处换上他杨光先的画像，命人朝夕上供。他将钦天监内讲西法的官员全部撤换，而引荐已革钦天监秋官正吴明炫之弟、阿拉伯裔的吴明煊任右监副，用已被废止的回回历法代替西洋新法。这就说明，他先前那番表演，不过在故作姿态，其实是认为自己功高酬低，因而以退为进，非取汤若望的地位而代之不行。

但杨光先似乎也知道自己不过是鳌拜等手里的一头咬狗，而钦天监的天象预报又必须接受实测的验证。为了预防兔死狗烹，也为了争取加官进阶，杨光先玩了两手。

其一是刊布《不得已》。这是他攻击西历西教的二十八篇文章报告的汇编。其中除了《叩阍辞疏》外，尤其以《日食天象验》最精彩，从中可见此书命名的意向。此篇表面上在通过康熙三年十二月那次日食实测来辩明新旧历法得失。但他竟完全颠倒实测结果，宣称汤若望推算“与天象全不合”，汉人旧法推算“与天象有八分合”，谁与天象全合？不言而喻是他用回回法的推算。他怎敢如此厚颜无耻，以只手掩盖天下耳目？很显然是鳌拜一伙没敢公布那次实测结果。但杨光先此举只是在替他们遮丑吗？不然。“毋论其交食不准之甚，即使准矣，而大清国卧榻之内，岂惯谋夺人国之西洋人鼾睡地耶！”“光先之愚见，宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人；无好历法，不过如汉家不知合朔之

法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祚；有西洋人，吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如厝火于积薪之下，而祸发之无日也。——况其交食其舛乎！”在这里，他既攻击了西洋人，又恫吓了满洲人，并给自己制定不出好历法预先乞怜——原谅这头老狗吧，他是尽忠清室的。然而反复强调这次实测是西洋人推算舛谬，却又话里有话——是你们辅政大臣要隐瞒我杨某舛误的，如果你们将来拿我做牺牲，那时杨某说不定会反噬的。做了狗，却宣称出于不得已，同时隐示做狗可能不忠实也是出于不得已，这才是做《不得已》的杨光先的自白。

其二是标榜复古法。杨光先任钦天监正以后，同吴明煊一起，用已被证明错误百出的回历即大统历代替汤若望的新历。大统历初行于元朝，也是否定汉族古历的域外历法。杨光先企图掩盖同样“用夷变夏”的事实，于是想出一个主意，请求朝廷准予恢复北齐候气古法。候气定历，其实两汉已实行。而杨光先偏标明仿效北齐，只有一个解释，即北齐是鲜卑化的汉人政权，而清朝统治者追溯族源即在鲜卑。恢复北齐古法，言外之意就是恢复满人祖先能够接受的所谓中夏法。鳌拜们果然批准。于是杨光先请敕礼部采办物事，以供他制造候气工具。折腾了一大阵，什么宜阳金门山特产的竹管，上党羊头山特产的矩黍，河内郡特产的葭莩之类，总算一一采集到手。但候气的律管如何制造？《史记·历书》虽有记载，可惜没有详述操作方法。不学无术的杨光先，可能完全不知《汉书·律历志》等许多著作都有候气术的记载，也可能知而看不懂。结果傻了眼，“候过两年，未见效验”[注]，只好继续用回回历法进行推算。冒牌的御前首席天文学家，一急之下，居然也步了汤若望的后尘，中风了。制定新黄历的重任，只能由杨光先的副手吴明煊承担。谁知此公连乃兄也不如，虽是阿拉伯人后裔，却不明回回历法学家是如何推步的，就是说也属于冒牌货。好不容易，此公推定了康熙八年（1669）的黄历，于康熙七年秋末（1668年10月）献给帝国政府，请求用皇帝的名义颁行天下，不想出了大毛病。

原来，杨光先、吴明煊推定的这份来年历法，竟有两次春分，两次

秋分，还有一个提前一年来临的闰月。这可是中西回历从来未有过的重大新闻。

假如历书也如理学名儒的著作不受实测检验，假如钦天监的任务不是辅佐皇帝用历法指导全国各地的农业生产和宗教生活，假如杨光先的支持者辅政大臣还在台上，那么这个毛病也许可以忽略，至少可以设法弥补。

不幸最重要的条件已经丧失。辅政四大臣早在内哄，先是鳌拜在康熙五年十二月假传圣旨，攻倒了苏克萨哈，并于次年七月强迫康熙同意将苏克萨哈处以绞刑。受了侮辱的少年皇帝，在祖母太皇太后支持下，决心对鳌拜实行报复。于是杨光先、吴明烜便活该倒运了。

这时汤若望已经去世，但是他的年轻而能干的助手南怀仁，却一直在密切注视汤若望的事业如何在受这两名异教徒的破坏，而杨光先霸占汤若望的馆舍，更使这种侦伺享受一墙之隔带来的便利。

康熙亲政以后，即任命南怀仁参与治历。南怀仁岂能放过他们的大谬。康熙七年十月，他即弹劾吴明烜、杨光先所造的康熙八年历书中的种种差误，指控他们“以旧法点窜递更，强天从人，仪器倒用，以致天道弗协”[注]。经过议政王大臣会议审查，“南怀仁逐款符合，吴明烜逐款皆错”[注]。于是皇帝下诏改正置闰错误，并规定从康熙九年起历书都按南怀仁的推定编造。

杨光先慌了，急忙上奏自行检举，但来不及再编造更多谎言了。因为康熙八年五月，这位十五岁的小皇帝便演出了他雄壮一生的序幕，指挥一群孩子将专权跋扈的首辅鳌拜捉拿治罪，并将鳌拜的满洲亲贵党羽一网打尽。于是，这年八月，以下变故就不令人奇怪了：“康亲王杰书等议覆：南怀仁等呈告，杨光先依附鳌拜，捏词陷人，将历代所用之《洪范五行》，称为‘灭蛮经’，致李祖白等各官正法；援引吴明烜，谎奏授官；诬告汤若望谋叛；情节重大，应拟斩。汤若望应复通玄教师之

名。”注

这年杨光先已七十五岁，并因中风而口眼歪斜。少年皇帝表示大度，下诏说念他年老，着革职，从宽免交刑部，押回原籍交地方官管束。

在这以前，即康熙八年三月，南怀仁已被实授钦天监右监副，着手重建钦天监。就在杨光先发配回籍之际，政府批准了南怀仁改造皇家天文台观测仪器的计划。作为紧邻，杨光先想必闻见这一切吧。人们不知道他当时怎么想的，也不知道他对自己不光彩的一生有没有一丝悔悟。人们只知道，他登上押解回籍的程途，只走到山东境内，便忽然死了。

就在杨光先死后不久，康熙八年十一月十六日（1669年12月8日），皇帝派人致祭汤若望之灵，并奉上御制祭文，对汤若望引进西洋新法、编制中国历书的贡献，予以完全肯定，正式恢复了他的“通微教师”注的封号。四年以后，即康熙十二年（1673），皇家天文台新制仪器全部告成。南怀仁被正式授予钦天监监正一职。

从此，直到19世纪前期的道光初，钦天监监正始终由欧洲传教士与满洲天文官各一人共同担任。

---

1. 魏特（Alfons Vãth）《汤若望传》（Johann Adam Sehall Von Bell S. J. ）杨丙辰译，商务印书馆1949年初版，平装二册，共570页。目录末声明“注释部分容另出单行本”，但似未出，因而中译本缺原书注释部分。
2. 《孟子·离娄》：“禹恶旨酒，而好善言；汤执中，立贤无方；文王视民如伤，望道而未之见。”方豪《中华天主教史人物传·汤若望传》，谓此即汤若望的汉文名字的由来。
3. 蒋氏《东华录》，顺治二年七月。参看前引《汤若望传》，页220-223，页234-238。
4. 参看前引《汤若望传》，页238-241。
5. 前引《汤若望传》，页243。其实这不仅是满人的迷信，中世纪的汉族统治者同样如此。
6. 实为次子，因其同母兄褚英早逝，后人便常称他为皇太极的长兄。

7. 前引《汤若望传》页263-266，记叙了这段颇具传奇色彩的故事：1651年夏历三月某日，汤若望寓所内忽然出现三名满洲妇女，说是某亲王妃派来的，因这位王妃的女儿患了重病，王妃不信医士，愿听听汤若望的见解。汤若望问了病情，觉得并不严重，就交给她们一面圣牌，说挂此牌可保证在四天内痊愈。五天后三妇女来致谢。经询问，汤若望方知那位王妃即当今太后，而患者即她的侄女，而这侄女已定于当年九月与顺治帝正式成婚。

8. 前引《汤若望传》，页277。

9. 前引《汤若望传》，页289-291。

10. 前引《汤若望传》，页289-291。

11. “皇帝本来是一位教外的人，对于教士这种无家室的独身生活，殊觉费解，难以置信。因此他就要把这一点完全查访明白。……这些黑夜来客在汤若望底住宅中，连一次不曾发现有什么可以指摘处。皇帝对于汤若望这毫无可非难的贞洁生涯得以确切访明后，他才选他为他的师友，为他的亲信的顾问，并且尽可能的范围满足汤若望的志愿。”见前引《汤若望传》，页268-269。

12. 前引《汤若望传》，页289-291。

13. 前引《汤若望传》，页291-292。

14. 《池北偶谈》“停止闰月”条。参看《明史·温体仁传》，王泰征《始信录》，及《清代人物传稿》上编第一卷，页300征引的材料。

15. 引文均据杨光先《不得已》所载诸文。

16. “汤若望底馆舍因汤若望威望崇高的地位，所以一天到晚总是充满了各式各色的拜访者。这些拜访者乍来乍去，时时刻刻络绎不绝。天一明一直到深夜，任何一个时刻里，就能有一位皇帝使者火速地来召他入宫。所以在这种情势之下，教堂内的日程和修道院底日常规律，就决不能提到话下了”。见前引魏特《汤若望传》，页388。

17. 艾儒略，1613年来华，1649年卒。比他来华更早而同年去世的，有一名葡萄牙籍教士费奇观，但长期在广东传教，著述又少，在教内外影响远不及艾儒略。

18. 据前引《汤若望传》页435-436，由傅汎济签名的通知书十条如次：

    一、钦天监正之职与基督教之信仰不能相合，因为历书与向皇帝所上之呈报，含有许多迷信与占卜之言辞。

    二、汤若望因充任监正之职，言行多与新旧约，并与教祖（Kirchenvatere）之学说相背反。

    三、因此汤若望就很有被弹劾于教会裁判（Inguisition）之危险。

    四、如果汤若望不将钦天监正之职辞退，则教会必将向他加以破门之处置。

    五、耶稣会之誓约禁止接受会外任何总裁总理之职。

    六、钦天监之管理，为引起他们厌恶之资。

    七、汤若望掌管此职易涉重大之生命危险，因他的呈报一有不实，便要犯国家斩头

之罪。

八、汤若望因充当官吏便极易犯教会法律上所说之“故障之罪名”（Irregnlaität），因为他既为朝廷之官吏，对失职不忠之官吏便不能不讦发，一经讦发，便能为判处一个人死刑的共同负责者，这样便与教会慈悲宗旨相违反，因而便可为传教士之故障了。

九、他因为这个职务竟能使耶稣会负荷界与教会所禁止的星相占卜的迷信以顺利的嫌疑。

十、总上九条理由观之，汤若望之担任钦天监正之职，是与他所入的耶稣会底好声名有妨碍的。

19. 1664年1月31日罗马学院四教授裁决书，见前引《汤若望传》，页463-465。

20. 顺治赐汤若望以“通玄教师”称号后，又于顺治十四年（1657）赐汤若望的教堂为“通玄佳境”，御制碑文，强调“西洋学者，雅善推步”，汤若望即其最杰出者，而见教堂及所供神像圣经，都不能解。“夫朕所服膺者，尧舜周孔之道，所讲求者，执中精一之理。至于玄笈具文所称《道德》《楞严》诸书，虽尝涉猎，而旨趣茫然，况西洋之书，天主之教，朕素未览阅，焉能知其说哉！”见黄伯禄《正教奉褒》引。按此说显然出于汉族词臣之手，但反映顺治区别西学与西教的意向。

21. 瞿西满，葡萄牙传教士，时任耶稣会中日传教区巡视员。

22. 此据《汤若望传》，页474-475。按，利类思撰有《天学真诠》一卷，于康熙元年（1662）刊于北京，内容系驳斥杨光先之《辟邪论》。明崇祯十二年（1639）福建黄鸣乔撰有《天学传概》一书，此后即不见有同名书出现。或许李祖白署名的此书，在中国已失传，待考。又，前引《清代人物传稿》上编第一卷，页301，谓利类思、安文思及李祖白等《天学传概》，出版于顺治十八年（1661），未知何据。

23. 前引《汤若望传》，页474-475。

24. 前引《汤若望传》，页475。按杨光先《不得已》内也曾引用类似说法，但显然经过更加夸张的改造。

25. 此呈指名控告的八人，内欧洲传教士四人，即汤若望、南怀仁、利类思、安文思，中国基督教徒四人，即李祖白、许之渐、潘尽孝、许保禄，其后杨光先又继控多人，凡他知道的在华传教士，几乎都被指名。

26. 前引《汤若望传》，页485。

27. 前引《汤若望传》，页494-496，关于此事过程有详细记载。但据南怀仁事后承认，他的推算，其实也较视食时刻提前了五分钟，只是因为当时在场的大臣和官吏过于激动，没有发现他的这一微小误差。

28. 《史记·酷吏列传》杜周传。三尺，即“三尺法”，指政府颁布的律令。

29. 据前引《汤若望传》，页500。

30. 参看《清史稿》卷二七二汤若望、杨光先、南怀仁三传。

31. 全文见前引《汤若望传》，页511-512。

32. 阮元《畴人传》卷四十五汤若望传谓其卒于康熙十七年，误。今据《汤若望传》。

33. 《清圣祖实录》卷二十七。

34. 阮元《畴人传》卷四十五南怀仁传。

35. 参见蒋氏《东华录》康熙七年十月，康熙八年二月。

36. 蒋氏《东华录》康熙八年八月，参见《清圣祖实录》同年记载。

37. 通玄改为通微，乃避康熙（玄烨）名讳而改。

关于清初的“中国礼仪之争”

偶发事件是某种相对的东西，它只出现在必然过程的交叉点。

普列汉诺夫《个人在历史中的作用》

001

17世纪，中世纪史常见的王朝更迭运动，再度在中国发生，所谓明亡清兴。

明亡早在人们逆料之中。早在前1世纪，从正德到嘉靖，君主独裁体制必定导致政权普遍腐败的趋势，已在加剧。万历初期，权臣张居正以铁腕推行的财政改革，曾给明帝国的社会经济，带来短期的复苏。不幸死谥神宗的万历皇帝，才失去师傅的约束，便胡作非为。相传他中年就染上毒瘾，既懒问朝政，又“好货成癖”，纵放宦官四出搜刮白银，于是君主专制蜕化为皇帝家奴擅权。由此引发内宫阴谋纷起，外廷党争不绝，特务武装横行，不法官绅猖狂。到17世纪初叶，万历的最后二十年，大明帝国已经处处昏天黑地，用清初《明史纪事本末》编者的话来说，“当斯时也，瓦解土崩，民流政敝，其不亡者幸耳！”

其实亡征早在万历末年已经凸显。河北民众暗地闹起了白莲教，江南士绅公然结集起诸党社，而东北边疆的满洲一个部落首领努尔哈赤，也竟宣称“天命”在己，举叛旗而独立。时至1620年，万历帝驾崩，泰昌帝暴死，天启帝童昏尸位，先前已如鱼烂的大明帝国，由于一年之内三易君主，内外矛盾便骤然爆发，形成土崩态势。天启初白莲教在山东率先造反，被镇压后天公又降灾荒，而明廷又为对付内外叛乱，不断额外增赋筹饷，迅即导致黄河南北饥民暴动。后者在崇祯初集合为李自成、

张献忠两大部，与明军血战十六年，在1644年以李自成攻入北京，迫使崇祯帝自缢，埋葬了大明帝国的天下而告终。

人所共知，明崇祯帝即位时才十七岁，刚做皇帝，便将号称“九千岁”、在全国普建生祠的僭主式大宦官魏忠贤及其同伙捉拿治罪，仅此一端，便足证他并非中世纪史家见惯的亡国昏君。李自成呢？他的政治韬略和军事才干，与大明帝国同样是贫贱出身的开国皇帝朱元璋相比，决不逊色，至少他能以“迎闯王、不纳粮”之类口号赢得千万贫民拥戴，便胜过朱元璋什么“高筑墙、广积粮”之类主张引起的政治效应。但崇祯帝终于在宵衣旰食十七年后自杀了，李自成也只在紫禁城中过了三天皇帝瘾便重作“流寇”。将他们逼得或死或逃的真正力量，实为脱离无本族文字的野蛮状态不过二十年的满洲。

满洲大君入主北京，没有结束中国的内战，相反内战的性质变化，变成一个文明落后的少数族类征服文明先进的多数族类的战争，不仅激发以汉族士民为主的全国性抵抗，使内战的过程又延续了四十年，而且使征服过程变得异常残酷。

用不着特别指出，满洲最终得以灭南明，平三藩，渡海打掉台湾郑氏政权，无不依赖胜朝降将降官以及地方势力的合作。比如有名的扬州、江阴、嘉定等城发生的大屠杀，操刀者便是降清而“为王前驱”的前明军队。满洲入关前由野蛮步入文明，已属汉族文士范文程等教化大功，而入关后标榜兴利除弊以重建帝国统治秩序，更依赖前明降臣，包括本属“阉党”的冯铨、本属东林的陈名夏等。甚至多尔衮强令汉人剃发易服，理由是“改正朔、易服色”乃汉以来的儒家传统，也是首先出于山东一名无耻举人的献策。至于在郑成功率军收复两江的战役失败后，清廷把江南士绅当作打击重点，由科场案而至“江南十案”，发动者和执行者也无不是当时人们怒斥的汉奸。

这类情形，与辽金元诸北疆民族王朝的征服过程，似乎没有两样。但纵观历史，便不难发现，终清一代，尸居帝位并从未放弃军政控驭大

权的满洲权贵，世世都把“以满驭汉”视作祖制。任何要求改变用人行政“内满外汉”的吁求，无论动机多么良善，在满洲君主权臣看来，都属于“居心叵测”，非受惩办不可。满清帝国史在这方面提供的例证，可说比比皆是。因此，与历史上的鲜卑、契丹、女真、蒙古诸族统治者对付被征服的汉族的措施相比较，满洲统治者为了守护征服民族的特权，严防本族被先进于文明的汉人同化，其心理的阴暗，意识的自觉，手段的多变，法令的细密，都是前无古人的。对于汉人，特别对于汉族士绅，无论利用、笼络或打击，都不过是“以汉制汉”的权术体现。

正如清史研究早已揭示的，满洲权贵不仅严分满汉，而且推而广之，对于帝国边疆和内地的各少数民族，也同样采取类似种族隔离以及分化弱化愚化的策略。例如满洲入关前便特创理藩院以辖制内外蒙古诸部，入关后职责又扩展为辖制藏回诸部。那政策的基本点，除了严禁汉族与蒙古等族交往，便是有学者概括的，在政治上“众建以分其力”，在宗教上“宠佛以制其生”，其出发点和归宿，则是嘉庆间清廷所坦承的，“蒙古弱，乃为中国之福”。可见满清帝国以一个少数民族压迫多数民族，受害者并非只是汉族，而是包括帝国统治下的所有民族，同样也包括深受内部严分主奴之害的多数满洲人。

所以，长期以来，国内的近代史研究的一种流行见解，即指责清末提倡“革命排满”的同盟会、光复会等组织犯了大汉族主义的错误。清史研究也同样讳言与满清帝国相始终的满汉矛盾，即使提及也多方曲为满洲统治政策辩护，理由不外“民族斗争说到底就是阶级斗争”云云。但这类公式，合乎马克思乃至列宁的教义吗？压迫其他民族的民族是不自由的，文明程度较低的征服民族必将为文明程度较高的被征服民族所征服，不是明见于马克思的论著吗？“俄罗斯是各族人民的监狱”之类判断，不是列宁的论文标题吗？倘若略知史学史，了解宋神宗赐名的《资治通鉴》，连它的主编司马光也哀叹书成仅有一人通读过，就是说连皇帝在内没有一人认真看待这面历史的镜子，那么我们至少不会总把什么“历史的教训值得注意”之类说教当作真谛。

002

观察历史向来有不同角度。历史属于过去，涵泳着既往的人间万象，虽已不可更易，却如佛典称道的那种宝珠，所谓摩尼，可随光照不同而呈现异色。人们看历史，倘若换个角度，映象便往往大异。

比方说从社会政治史的角度，观察明亡清兴的过程，那便如前述，中世纪晚期中国发生的这次王朝更迭运动，在时空连续性的意义上，可谓空前激烈，给各族人民都造成莫大苦难。因而在中国史上，17世纪只能称作黑暗的世纪，悲惨的世纪。那时代劫后余生的人士，回首当年，形诸吟咏，诉诸私记，追究明亡清兴的秘密，无不痛恨晚明政坛的腐败，憎恶满洲侵掠的残暴。顾炎武甚至以为这个过程，用“亡国”还不足形容，需称“亡天下”。

但时过境迁，尤其在18世纪清帝国的文化高压更趋凌厉提供了历史比照之后，人们从思想文化史的角度，再回首明清之际的百年过程，观感就很不一样。清末章太炎概括清统一后的文化状况，便以为较前出现了大倒退：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰”，总之“弗逮宋明远甚”。清中叶不是还有“其术近工眇踔善”的汉学么？那不过是恶浊文化氛围的产物，满洲大君剥夺被征服者的思想言论自由，手段越来越卑劣，文网越来越严密，于是“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”。

历史的观察未必后来居上。但章太炎观察晚明至清初的学术文化史，通过对比所得的结论，却胜过晚清从江藩、龚自珍、方东树、魏源、曾国藩、李元度到康有为等人关于清代学术的种种见解。难怪清末那班深受章太炎思想影响的南国学人，《国粹学报》的作者群，南社的诗人们，都对明清之际的学风文风表示钟情，特别赞颂那个时代的士林清议、文化结社，以及宁死也坚持与宦官专政、异族入侵抗争的学者名士的节操，以为那表征着中国早有卢梭式的争自由精神。

随着辛亥革命结束了满清帝国二百六十七年的统治历史，直到清亡仍在作祟的“文字狱”的幽灵，也似乎由于民国的建立而隐退。当然议论清代学术史，也似乎不再成为禁忌。于是由章太炎、刘师培等在清末开创的清学史研究，因为梁启超、胡适和钱穆等人的专门论著的相继问世，而显得引人注目。诸家论著，大都从顾炎武、黄宗羲、王夫之，以及由戴望在晚清首先发掘的颜元一派，对晚明学风的反思和批判说起，于是王阳明以后的晚明思想、学说和文化，同样引发学者的探究兴味。在晚明到清初的思想文化的历史研究中，孟森、陈垣、陈寅恪、侯外庐、谢国桢、嵇文甫等，虽说信念各异，取向不同，却都作过承前启后的特殊贡献。域外的汉学家早对17世纪及其前后的中国文化表现出浓厚兴趣，他们的鸟瞰式通论和显微型专论，对于欧美日本学界政界所谓中国观的形成与变异，有着很大影响，但近年在我们这里才有若干较完整的译介。

按照逻辑，民国主权在民，人民有权利知道自己的历史，而历史学家也有义务向同胞提供自以为是的历史真相。历史千变万化。在中国这样一个文明古老、地域辽阔、聚居着至少五十六个民族的国度，本身便是一个小世界，休说通观历史谈何容易，即使专究已属历史的一人一事，实现坚持从历史本身说明历史，也很难由一人一生之力达到。所以，讨论同时同地的相同事件相同人物，仁智互见，各是其是，各非其非，互相争论，乃至互相批判，务求历史真理通过争论水落石出，既是历史学家的职业道德，更是历史学家的应有权利。

可惜民国以来的史学史表明，上述逻辑，不过是逻辑而已。人民在民国依然对自己的历史懵然无知，而历史学家入民国却悲叹“最是文人不自由”。满清消灭人民历史记忆的国策，禁毁图书，删改旧史，包括不断篡改满洲列祖列宗“实录”等等，非但在历史为现实政治服务之类堂皇名义下复活，而且不断进化，连所谓纯学术研究也成为一种罪过。史学的出路越变越窄，越变越险，直到险隘得面临“一夫当关，万夫莫敌”的绝境。被划入观念形态领域的文化史、学术史、宗教史等，到“文

革”前已属濒危学科，而后几乎绝种。效应呢？可谓极佳。但看十年浩劫过去，林则徐或魏源竟然受封为“睁眼看世界的第一人”，而发明“落后总是要挨打的”一类高见者，居然不知中国经济在鸦片战争前夜还处在世界领先地位，诸如此类，可知愚民必致自愚，蔑视历史必受历史嘲弄。

003

前面已经提及宗教史。所谓世界三大宗教，佛教、伊斯兰教和基督教，早在中世纪便已相继在中国落户，与中国所谓土生土长的道教和各种原始的半开化的鬼神信仰，长期共处，当然充满了相互攻讦相互冲突。自公元前2世纪末就登上中世纪意识形态王座的所谓儒学，可不可以定义为儒教或孔教，学者们仍有争议。但中国没有政教分离的传统，中世纪诸王朝君主无不自充教皇，而多半将所谓儒学的某种形态，经过重新诠释，拿来当作钦定意识形态的支柱，即所谓经学，强迫人们信仰它，使它具有浓烈的宗教气息。因此，诸王朝统治者对于除经学以外的种种宗教，或宽容，或尊信，或排斥乃至打击，都只能由历代的统治思想得到合乎历史实相的说明。

基督教并非19世纪中叶随着西方列强入侵才在中国突然出现的怪物。历史表明，早在唐初和元初，基督教便已两度入华。7世纪初，获准在唐都长安立足的景教，属于罗马时期早被教皇宣布革出教门的基督教异端，主张耶稣基督的神性与人性必有区别的聂斯脱里派（Nestorianism），它受到大唐君主的宽容，但传教似不成功，终于在两百年后唐武宗灭佛期间，被当作“异端”佛教的陪绑而遭到取缔。14世纪初，基督教又在元大都即北京二度现身，这回入华的法兰西斯修会（Franciscans）的一名修士，随即被罗马教皇封为大主教，辖有主教六名，可知是罗马公教的正宗，又拥有很多信徒。但它在中土存在不过七十年，便因元明易代而销声匿迹。如果不是陈垣等人考证，中国史学家多半不知它在华被称作也里可温教，而教徒主要是追随蒙古大汗征服金

宋二帝国而进入中原的西域移民，即在元帝国与蒙古人一起享有头等公民特权的所谓色目人，无怪乎被打着“驱除胡虏、恢复中华”旗号的朱元璋所攘逐。景教和也里可温教，在中世纪中国文化变异过程中留下怎样的痕迹，至今仍不清楚。

留下较明显印记的是在晚明三度入华的基督教。这回打头阵的是耶稣会，一个由在法的西班牙留学生小团体为核心的罗马公教修会，以在欧洲反对原教旨主义的宗教改革出名，其军事化的组织方式，使它号称“耶稣的连队”。其初始目标之一，便是要在欧洲以外寻求建立“真教”的净土。它的创建者之一沙勿略（Francis Xavier），便奉派踏上前往东方的不归路，终于在明嘉靖三十一年（1552），偷渡到广州珠江口外的上川岛，却随即病死，因此博得基督教“圣者”的令誉。但这回基督教真正入华，还要等待三十年，因为沙勿略的遗愿继承者利玛窦（Matteo Ricci），这年刚在意大利出生。

不过利玛窦也不是在沙勿略死后首先进入中国大陆的。在他之前已有耶稣会和其他修会的传教士作过在中国开教的尝试，却都没有成功，一个原因便是倭寇的长期侵掠，使明帝国上下对于一切海外来客都心怀疑虑，况且先前耶稣会士已在倭寇策源地日本登陆。

明万历十一年（1583）利玛窦抵达广州，开始由边缘向中心的传教行程。当十七年后他以“远臣”身份向大明天子贡献方物，已是一名中国通，很快活跃在北京政界学界，成为来华耶稣会士的当然领袖，十年后（明万历三十八年，1610）去世。他的活动和行状，他的心态和识见，他的策略和效应，四百年来不断受到中外论著的探讨、追究和质疑。这里用不着缕述他为“基督教征服中国”开路的种种故事，有几点当属史实：一是在他以后基督教在中国虽屡受政治打击却没有再度中断传播；二是据说他主张“向什么样的人传教就尽量做那样的人”，因而在传教过程中开创了更多“寻找本土文化和基督教一致”的新取向；三是他采取了“易佛补儒”的新策略，化解了大批文化精英对外来基督教的疑虑并将

文化冲突的战火引向与道学家联手操纵官方意识形态的禅净二宗佛教；四是他的确把绍介欧西科学工艺成果当作吸引朝野士绅改宗基督教的手段，也因此使中西文化交往在双方都引发重视并互相受惠；五是他和他的追随者的传教方式，在华在欧在教内外都遭到批评并引发争论。

以上除第一、第五两点似无疑义外，其他三点是否如我相信的当属事实，在当代中国学者的论著里，便有很不相同的看法。比如利玛窦和他的耶稣会同道，真的相信儒家经义与基督教义相通吗？他们绍介同时代欧洲天文历算等科学，真的有意隐匿更先进的日心说一类体系吗？他们把科学当作传教的手段，真的被“宗其学而不奉其教”的中国士绅反其道而行，阳奉其教而阴尽其学吗？诸如此类问题，至今存在争议，本来是正常的，但争论总是在旧范畴旧歧见的类似水准上反复出现，是否表明我们的研究，其实仍在原地长期徘徊呢？

004

随着近二十年来域外汉学家的相关论著被陆续译介，人们开始重视17世纪在华耶稣会士向同时代欧洲介绍中国的文化与宗教，对欧洲思想界和文化领域发生的重大影响，因而一味指斥西方传教士全是“精神侵略工具”的调门骤然降低，肯定利玛窦等对于中西文化交流有贡献的说法日渐升温。但前述问题并没有解决，由域外某些严厉批评17世纪基督教传教士在华活动的史著更受重视，便可窥知其中消息。如法国著名汉学家谢和耐的《中国与基督教，一个文化比较》，就有两种中译本，都很畅销。

域外汉学家关于在华基督教的历史批评，无疑对我们的研究具有参照作用。例如谢和耐的那本书，在我看来，作者表示中对中国文化怀有“了解的同情”，值得赞赏，全书的主题定在研究“中国人对基督教的反应”，尤为卓见，因为这个领域，以往西方人固然很少注意，中国学者也出于种种忌讳而避免涉足。但十年前我初读谢书的先出译本《中国

文化与基督教的冲撞》，便感到作者提出了新问题，但同情的却是中国的旧偏见；以后再读耿昇的新译本《中国和基督教：中国和欧洲文化之比较》，逐一检查了作者引用的中国史料，发现数量占第一位的是晚明徐昌治所编《圣朝破邪集》内收录的言论，而清初杨光先的《不得已》也占了引文不少篇幅。徐集本是万历晚年南京礼部侍郎沈漼与当国的权相方从哲内外配合发动“南京教难”的辩护状，结集时下距明亡仅五年，那时方从哲早被清议指为导致帝国濒危的首恶，沈漼更是已经盖棺论定的“阉党”谋主。“南京教难”正值方从哲在政府内部“尽逐东林”那两年出现，打击的是传教士，但当时敢于抨击君相共同造成帝国腐败的江南人士，多为赞赏西学或改宗西教者，因而沈漼带头“参远夷”，实为配合方从哲逐东林。倘说他们的言行表征着当时中国人抗拒天主教义威胁中国传统的话，那只能说是守护腐败政治传统和僵硬意识形态的那一批权力者及其仆从的意见。至于杨光先本属阿附满洲鳌拜集团的文化流氓，他攻讦“西洋人”的言论，当然不是单纯的“外反应”，却也决非清初中国传统文化维护者的自白。因此谢书的结论，认为1700年前后欧洲围绕“中国礼仪”问题展开的争论，自始拒绝考虑当时中国人反对天主教义的论证，无疑是睿见，可是由于引据不当，也就使全书结论难以使中国史家信服。

我早就很希望中国学者从事这一课题的研究。尤其在1992年仲冬我出席在旧金山大学利玛窦中国文化历史研究所举行的“中国礼仪之争：历史和意义”学术研讨会以后，既被与会欧美学者的意见分歧所吸引，也被会后重读的谢和耐书引发深一度的思索。正值这时，从我攻读中国文化史博士学位的李天纲，表示愿对“中国礼仪之争”的相关问题重作系统考察，定为他的博士论文的课题。我对此表示同意，而以为问题长期不能解决，一个关键就在于中国学者对于“礼仪之争”那百年间来自中国人方面的历史材料发掘不够，尤其是中国天主教信徒在当时遗留的相关史料很少见人引用。我一直坚信，历史的事实是从矛盾的陈述中间清理出来的，不下工夫搜集和扒梳各种原材料，首先完成清理历史实相的工作，便很难对已成过去的历史有真知灼见。李天纲已有十多年的治史经

验，对于我的意见十分重视，将辑集整理有关“中国礼仪之争”的汉语文献，作为他的论文成败的决定性关键，同时广泛参考中外学者的旧论新说，力求使这段历史以较为真实的面貌重现，并且力求从文化史角度较为准确地重估当年这场争论的历史意义。于是就有了获得众多评审专家一致肯定属于优秀的他的博士论文，也就有了摆在我们面前的这部著作。

1998年9月草，11月改

本篇是为李天纲《“中国礼仪之争”：历史、文献和意义》一书所作序言的前四节。

“真理学”“清官”与康熙

……凡是属于专制政治所统治的地方，谁也不能希望从忠贞中得到什么。

卢梭《论人类不平等的起源和基础》

康熙的二十年到二十二年（1681—1683），降清而复叛的云南吴氏政权，仍奉南明永历年号的台湾郑氏政权，相继被清军所攻灭，俘虏和降者也都处置完毕。除了边疆还有民族问题以外，在入关三十九年之后，帝国的统一可算实现了。

按照历代帝国政府的老例，“偃武”的后面，紧随着就要“修文”。年已“而立”的康熙皇帝，虽然生为满人，却自幼饱受经史教育，自然没有忘记《尚书·武成》上便有的这一明训，何况孟老夫子早已指教要取其中的二三策，那“偃武修文”也自然属于必取的一策。

果不其然，就在郑克塽被封作公爵而编入汉军正红旗以后不到两个月，康熙再次拒绝了群臣给他上尊号的请求，却立即批准了“国立大学校长”即国子监祭酒王士祯的建议，将明代南北二监所藏的“十三经注疏”“二十一史”的刻板，重新修补收藏。但是，皇帝很快表明，他对如何修文，已有自己的主张，那就是提倡“真理学”。

康熙二十二年十月，乾清宫经筵讲毕，皇帝突然发问：“理学之名，始于宋否？”讲官们猝不及防，由资深讲官张玉书出面含糊应道：“道理具在人心，宋儒讲辨加详耳。”皇帝当下驳道：“日用常行，无非此理。自有‘理学’名目，彼此辩论，朕见言行不符者正多矣！终日讲理学，而所行全与其言背谬，岂得谓之理学乎？若口虽不讲，而行事

自然吻合，此即真理学也。”

不消说，这是对仍在辩论朱陆异同的理学家们的一种批评，皇帝要对此进行干预的一种宣告。他立下的干预标准，就是“言行相符”，更其是“口虽不讲，而行事自然吻合”。

应该说，皇帝终生都在坚持这一标准。次年江宁巡抚出缺，他否决九卿会议推举的候选人，而将这要职给了汤斌，理由就是“凡所贵道学者，必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言”。他以为，汤斌曾与孙奇逢讲明道学，“颇有实行”，而在浙江任乡试主考官时不曾舞弊，就是操守极好的证明。

作为康熙提倡“真理学”后的头一个表率，汤斌做官是小心的。在他上任前，皇帝关照“江苏风俗奢侈浮华”“钱粮历年不清”，必须注意。在他上任后，就特别在这两方面露一手，一是禁止“淫祠”，二是建议蠲免晚明至清初苏松二府积欠的赋税以清理钱粮，都得到皇帝表扬。他学问虽低劣，却极善于揣摩君心，在向皇帝辞行时便说自己长处唯在“平生不敢自欺”。他看准比自己小两纪多的皇帝想追步汉武帝、明成祖，便自甘扮演当代的公孙弘、解缙。他身为省长，卧室里只挂粗麻布帐子，饭桌上只有荠菜豆腐羹；有天他的儿子馋不过，偷买只鸡改善生活，被他得知就将仆人叫来痛打一顿——他当然知道皇帝的耳目会将这类事飞奏入京。果然，他的行为，被大学士明珠等攻讦为虚伪，却大受皇帝赏识，以为说到做到，三年任满便被超升为礼部尚书兼管詹事府事。原来吏部仅建议任命他做太子的总教习，皇帝却加授为总管教育宗教事务大臣。等到皇帝发觉他也会欺骗，那已在他死后。

比起汤斌，康熙所信用的那些讲理学大臣，用江南俗谚形容，只好说一蟹不如一蟹。

那一串“螃蟹”，都是些谁呢？汉人有魏象枢、李光地、熊赐履、熊赐瓒、王鸿绪等，旗人有德格勒、徐元梦等，还有康熙表彰过的著

名“清官”张伯行、郭琇、赵申乔、彭鹏、施世纶之流。他们不是官居极品，就是位列清要，有的还曾担任过经筵讲官即皇帝读经辅导员，或者翰林院庶吉士教习即皇家博士研究生导师。

此辈在学术史上，连三流人物都捱不上。如王鸿绪，虽然今本《明史》曾经他的手，但本世纪20年代陈守实先生已首先考定，他奏上的稿本乃完全剽窃万斯同的《明史稿》。又如李光地，他劣迹昭彰，屡受弹劾，却屡蹶屡起，官至宰辅，号称理学名臣。其实他的发迹，一靠充当特务，在三藩叛清时掠取密友陈梦雷提供的情报冒充为己功；二靠善于揣摩逢迎，投合皇帝的心意而将治学取向随时转移，何尝真信理学？

康熙并不傻。他早已感觉那班“真理学”，虚伪得很。康熙三十三年（1694），时任提督顺天学政的李光地之母死了，依礼应当“丁忧”回福建老家服三年丧。皇帝下旨“夺情”，命他在任守制。他却打报告要求请假九个月，说是如此则奔丧与任职两不误。结果受到言官多人弹劾，其中他的大同乡彭鹏列举十条理由证明他“贪位而忘亲，司文而丧行”，纯属假道学。闹得皇帝只好承认言官的抨击有理，下令李光地解任在京守制，使他假忠假孝的角色都演不成。由于此事的刺激，皇帝决定召试翰林官，亲自出考题，题曰《理学真伪论》。这下刺痛了那班理学家。熊赐瓒恼火得忘了规矩。康熙也生气了，给大学士们下了一道谕旨，颇有文献价值，不妨引录如下：

> （闰五月）初四日召试翰林官于丰泽园，出《理学真伪论》。此亦书籍所有成语。熊赐瓒见此辄大拂其意，应抬之字竟不抬写，不应用之语辄行妄用。
>
> 原任刑部尚书魏象枢，亦系讲道学之人。先年吴逆（三桂）叛时，议奏发兵。象枢云：“此乌合之众，何须发兵？昔舜诞敷文德，舞干羽而有苗格。今不烦用兵，抚之自定。”与索额图争论成隙。后（康熙）十八年地震，象枢密奏：“速杀大学士索额图，则于皇上无干矣！”朕曰：“凡事皆朕听理，与索额图何关？”道学

之人，果如是挟仇怀恨乎？

又，李光地、汤斌、熊赐履，皆讲道学之人，然各不相合。李光地曾授德格勒《易经》。光地请假回籍时，朕招德格勒进内讲《易》。德格勒奏言“光地精熟兵务，其意欲为将军提督，皇上若将光地授一武职，必能胜任”，反复奏请，尔时朕即疑之。德格勒又奏，“熊赐瓒所学甚劣，非可用之人”。朕欲辨其真伪，将德格勒、熊赐瓒等考试。汤斌见德格勒所作之文，不禁大笑，手持文章堕地，向朕奏云：“德格勒文甚不通，臣一时不能忍笑，以致失仪。”而汤斌出，又向众言：“我自有生以来，未曾有似此一番造谎者。顷乃不得已而笑也。”道学当以忠诚为本，岂有在人主前作一等语，退后又别作一等语乎？今汤斌虽故，李光地、德格勒现在也。

又，熊赐履所著《道统》一书，王鸿绪奏请刊刻颁行学宫，高士奇亦为作序，乞将此书刊布。朕览此书内过当处甚多。凡书果好，虽不刊，自然流布，否则虽刻何益？道学之人，又如此务虚名而事干渎乎？

今将此等处，不过谕尔等闻知。朕惟以治天下国家之道，存之于心，此等人议论，又何足较哉！

说是不计较，其实十五六年前的事，都记得一清二楚。可知他对汤斌那样“诈谖饰俭”，也早心中有数。明知此辈都是假道学，仍要表彰、重用，岂非怪事？

同样的矛盾态度，又见于康熙对待那班“清官”。

康熙是最爱表彰清官廉吏的。于成龙（山西人）“实天下廉吏第一”，张伯行“操守为天下清官第一”，于成龙（汉军镶黄旗人）“廉能称职，诚心爱民”，郭琇“鲠直敢言”，“有胆量，无朋比”，彭鹏、张鹏翮、施世纶、赵申乔等都是“清官”。诸如此类，屡见于康熙谕旨。

这班人做官是否真清廉？他们的行为已作了注脚。于成龙、张伯行两个“第一”是怎么回事，略看他们的传记便可明白。如郭琇，在康熙二十七、二十八年，接连弹劾河道总督靳辅，大学士明珠、余国柱，以及高士奇、王鸿绪等近臣，使得他们纷纷倒台，因而声名大噪，然而随即便因指使下属诬告山东巡抚，被查明是荐举私人不遂而怀恨陷害，自己也受贬斥。如赵申乔，是康熙相信真能实践自己保证的清官，曾被揭发行贿贪虐，仍受康熙保护而升官，结果其子任太原知府，依仗老子做户部尚书的权势，私改税规，贪污的赃银达三十余万两。

康熙对此不清楚么？也不尽然。有他自己的话可证：

康熙四十一年正月谕大学士等：“朕观诸臣，任科道时多有敢言沽直声以得升迁者，及为大僚，辄不敢言，问以小事，皆云不知；前后顿不相符。”

康熙五十三年十二月谕大学士等：“清官多刻，刻则下属难堪，清而宽方为尽善。朱子云‘居官人，清而不自以为清，乃为真清’。又如《易》云‘不家食’。为官之人，凡所用之物，若皆取诸其家，其何以济？故朕于大臣官员，每多包容之处，不察于细故也。人当做秀才时，负笈徒步，及登仕版，从者数十人，乘马肩舆而行，岂得一一问其所以来耶？”

正因为他很明白清官是怎么回事，所以他对自己表彰的清官，批评也颇有趣。

康熙三十二年十月上谕：“给事中彭鹏参今科顺天乡试疏内有请朕亲审语。是谓诸大臣皆不可信矣，虽彭鹏亦可信乎？况治天下当崇大体，如大小事皆朕一人亲审，则庶务何由毕理？……彭鹏既系言官，当劝朕宽大和平，乃请亲行刑讯，朕实不解也。”

康熙四十年十月上谕：“施世纶，朕深知之。其操守果廉，但

遇事偏执，百姓与生员讼，彼必护庇百姓，生员与缙绅讼，彼必护庇生员。夫处事唯求得中，岂可偏私？”

康熙四十二年十月旨：顺天学政“杨名时自督学以来，赋性乖异，纵有精于学业，工于文章者，但系殷实之人，必不录取；其无产赤贫，虽不能文，或记诵数语，亦得进学。”

彭鹏、施世纶，后来由于《彭公案》《施公案》的夸诞渲染，成为小市民乐道的“青天”，以为最能代表圣上心意。杨名时是李光地的门生，也以好讲道学践履而有清名。但他们的心态，由康熙看来也觉古怪。

然而，康熙还是要表彰这样的道学，这样的清官，为什么？那原因，其实不难寻求。

作为帝国政府的首脑，他比谁都看得清楚，自己的政府在腐败下去。他一再强调，“外官惟以清廉为要”，理由就是“凡一省易一大吏，一方百姓不能无累”；部院官员应该“操守兼善”，理由就是“今部院中欲求清官甚难”。就是说，他觅求所谓清官，是由于他感到从朝廷到地方，几乎无官不贪，无吏不浊。

然而作为中世纪象征的专制皇帝，他又比谁都看不清楚，自己的心不仅与百姓无法相通，而且与臣僚也存在隔膜。他希望各级政府都是廉洁的，但他又将所有臣僚都看作家奴，好比满洲八旗的世仆，而奴才除极少数例外是不可能与主子同心的。他制订很多律例要求臣僚奉公守法，但再好的法律，只要有一个例外，便可能受到破坏，何况他本人便将自己和自己的家族完全视作例外。而在中世纪，主奴界限从来是不固定的，各个等级的奴才在自己的权力所及范围内便是主子，当然也会效法老主子而自视例外。这样法律再细密，又有何用？

于是，作为清朝列皇的“第一人”，康熙希望通过提倡践履理学教

条，表彰爱惜自己羽毛的臣僚操守，创造一个廉洁政府，从而达到“修文”的目的，便成为幻梦。可悲的是，他感觉自己的希望正在化作幻梦，却始终不肯承认自己正在做梦。于是，他的心态尽管比子孙都闳放，他的气度尽管比路易十四还豁达，他的在位时间尽管长达六十一年——在秦朝以后列朝君主中无人能比，但他并没有领着大清帝国走出中世纪。最后，他甚至没有来得及重新指定一个储君，就孤零零地死去了。他的死因，至今仍然是个谜。

“一介不取”？

君看长安道，岂有饿死官！

赵翼《后园居诗》

康熙说过，他亲政后，最关注三件大事，即三藩、河务与漕运。

从1682年镇压三藩反叛的战争结束，中原无战事，达百年之久，就是所谓“康雍乾盛世”。可惜，百姓虽然并不安居乐业，终究万喙息响，黄河及其邻流淮河却依然不肯驯服，几乎年年泛滥，小则冲破某处堤岸，大则洪水滔天，酿成数省大灾。如康熙二十七年（1688）正月御史郭琇上疏所形容的：“海宇升平，万邦底定。宵旰殷忧，时切如伤之念者，止一线黄河与淮、扬等州县昏垫之黎民耳。”[注]

黄、淮闹事，所以使康熙旦夕不安，原因不难明白。一是由于清朝的财政来源，主要依靠江南田赋，而南粮北调，主要依靠运河漕运，但漕运通畅与否，又系于黄淮安流与否，因此康熙承认，“倘河务不得其人，一时漕运有误，关系非轻”[注]。其二呢？康熙没明说，但理由也很显然。黄河中下游及淮河流域，处于清朝的腹心地区。两河不能安流，势必引起水旱大灾，天灾势必引起饥民遍野。“饥寒起盗心”。倘人心思乱，那盛世不是可危么？

于是，在19世纪中叶太平天国迫使清朝改由海道进行漕运以前，河道总督一直是封疆大吏的第一要缺。

要缺来必是美差。但那一个多世纪里，河道总督又确属第一美差。

此差美在哪里呢？一是位尊，受皇帝重视，自不必说。二是责轻，专管水利工程，修治堤坝，疏通水道，只要“河神”保佑，少闹或不闹大灾，比起直接临民的督抚要对付不安分的活人容易得多。三是权大，顾名思义，河工需任用知水性懂工程的专家，因而从元明以来，总督属官照例不经吏部“选补”，而由他“题补”即经由他保举便可授职，此类河工道厅及杂职官员，在康熙初便常有百十余名，这是任何督抚都企羡的人事特权。四是金多，治河工程是消费性支出，要民工可向地方征派，要经费可向政府伸手，只要理由“充足”，虚报冒支，损公肥私，不消发愁。

如此肥美的官职，当然令人眼红。看一看那三朝，尤其是康熙时代，凡任河道总督，无论有没有成绩，必定在政府中间遭到一大堆非议乃至谤议。攻之者除说在任者治河无方，几乎都要向皇帝献出自己的平河策，由此即可见议者眼睛盯住在哪里。

康熙很精明，很了解河工积弊，也知道河道总督常受弹劾的真实原因。康熙四十三年（1704），河道总督张鹏翮受弹劾，被责“奏销钱粮，浮冒十三余万两，应交刑部治罪”。康熙替张鹏翮辩护，说是“河工钱粮，原不限数，一年水大，则所需者多，水小则所需者少。谓张鹏翮小有所取，亦未可知；谓以十三万两入己，必无其事”[注]。

“小有所取，亦未可知”，这无疑变相承认，河督贪污是必然的，只要捞得不那么多，便可容忍。当然，容忍有限度。最重要的是河督做出实绩，防止灾害，保障漕运，那皇帝不妨对“小有所取”眼开眼闭。

当然，在康熙看来，无官不贪，“有所取”而小，容忍不妨，但河道总督权既大，缺既美，那要用贪官的话，只捞钱又坏事，就不可容忍。因此，他任用的治河大臣，首要条件便是要有“清官廉吏”的名声。在先的张玉书、于成龙、靳辅、陈鹏年等，都号称“清廉”。于成龙称“天下第一清官”，陈鹏年早年便被唤作“陈青天”。而张鹏翮在康熙三十八年

被派巡视陕西，一路有人向皇帝打“小报告”。康熙对他的表现大为满意，说是“果一介不取，天下廉吏，无出其右者”[注]。于是，仅过两月，张鹏翮便调任河道总督。

此人上任，首先要求撤销“协理河务”一职，其次要求撤销“河工随带人员”，再次要求撤销工部对河道总督建议的审驳权。理由都是充分的，一为“专总河之任”，二“免糜帑”，三去“从中阻挠”。康熙都予以批准。这一来，河督无疑权更专，钱更多，议更坚，按照逻辑，应该事必成。

不幸，这位“天下第一廉吏”，非但也有任人唯亲的毛病，也对把公款塞入私囊很有兴趣。还不幸，他善于揣摩圣意，“自到河工，在署之日甚少，每日乘马巡视堤岸，不惮劳苦”；但对神意似乎不太熟悉，只知道极力“抬举”，不断“增筑高堰月堤”，把河湖淤底抬得比土田民居高得多，而河神依然不满，反而增加了洪水冲决堤坝淹没大地的危险。

当然，神与人一样，抬举也暂时有效，因而起初几年，张鹏翮没有因为洪水泛滥而遭大难。康熙四十二年三月，康熙南巡回京途中，视察了黄河工程。早春水枯，堤坝完好，使得龙颜大悦，文思泉涌，即作《箴淮黄告成诗》，赏给张鹏翮，回宫后又“以淮、黄告成，颁诏天下恩款三十八条”[注]。

康熙没有想到，时隔数月，山东便报告水灾，要求发仓库存粮一百二十余万石救济，还说不够，要截留当年应运漕米十余万石。康熙颇为难堪，批准之余，下令因此造成的亏空应由张鹏翮及其下属和山东巡抚以下官员赔补。

遇到罚款，这位廉吏就顾不得廉耻了，上疏引经据典，说是赈济灾民，只应动用积谷备荒的常平仓粮，而补还亏欠，只应由山东地方官承担。康熙很生气，当面责备他：“尔常以经义奏对，经义以本心为要。尔河工人员，动用常平仓谷赈济，邀取名誉；及令抵偿，则委之山东官

员，于心忍乎！”[注]

张鹏翮自康熙九年中进士，历任中枢地方要员，至此已三十余年，深知如何对付康熙。凡遇康熙对他发怒，他不是谢罪，便是认错，决不给皇帝火上浇油。这回又拼命“叩头谢罪”，果然奏效。只过数月，康熙大概又想到自己公开肯定过他的治河业绩，否定必于自己“圣德”有损，于是非但不再追究，反而下令政府给他叙功，说他治河“不辞艰瘁，又清洁自持，朕心深为嘉悦”，于是加官太子太保[注]。

岂知此公仍不争气。康熙四十四年初，皇帝又南巡，再度视察山东境内治黄工程，发现清口黄水倒灌。工部官员乘机对张鹏翮提出弹劾，揭发他奏销钱粮“浮冒十三余万两”的经济犯罪事实，从而引出前引康熙所谓“小有可取，亦未可知”的模棱两可式辩护。

其实康熙心里未尝不明白。他先前称道张鹏翮出使“果一介不取”，要是本来对他的清廉是否做作没有怀疑，何必暗中命人沿途察访呢？

既然早已有数，为什么还要坚持替张鹏翮辩护？他驳还工部官员的控告，理由是“奏事不公”，而所谓不公的理由，又是依据他本人的逻辑，连照例“下部察处”的批示都不敢发，可见他并非不信张鹏翮确曾以虚报手段贪污公款十三余万两。内心相信，但佯予否认，唯一理由只能说这位皇帝不敢认错。他肯定过张鹏翮为“天下第一廉吏”，那么任何揭发此人不廉，尽管证据确凿，他也要予以否认。

这里有反证。在工部要求将张鹏翮交刑部治罪的时候，康熙的辩护词，一说“张鹏翮量甚窄，断不认错”，二说“河工恃乎用人，张鹏翮所用之人，皆不胜事，故至如此耳”[注]。既怕大臣不认错，又诿过于大臣的属僚，这像专制皇帝的口吻么？如果不是自感用人不当，那么即有宽容之名的皇帝如康熙，能对弹劾者使用这等类似理亏的口气么？

这里还有确证。康熙四十四年三月，他在苏州过生日即“万寿节”那

天，召见了张鹏翮，一则说："朕至清口，见黄水倒灌，因以问尔，尔反称不曾倒灌，此即尔毫不认错处。"二则说："尔自谓一介不与，一介不取。一介不与则有之，一介不取则未必然。取与不取，惟尔自知之。曩者直隶岁歉，巡抚沈朝聘曾奏，民食粗粝，故臣亦食粗粝。朕谓之曰：'尔食粗粝，不过在百姓面前耳。若在署中，岂亦然耶？即果食粗粝，不能有济民生，有何益哉！'"[注]。

按照逻辑，张鹏翮的伪君子行为，已被皇帝看穿，而治河无功，更直接妨害王朝安定，从此应该完蛋了吧？岂知事实不然。他一度倒霉，经内阁会议决定革职，而皇帝仍命其"革职留任"。尽管以后又被康熙亲自查出他对河工其实不留心，乃至被谴责为"以读书人而为此残忍之事，读书何为？"以至于被降级。但不久又复职，升官，在康熙临死前还官加太子太傅。雍正元年又升任武英殿大学士。死后还入祀贤良祠。

此人在康熙一代，可说始终官运亨通，但亨通决非因为有政绩。恰好相反，在缺虽肥而官难做的情形下，骂而不倒，蹉而复升，品伪才庸，劣迹昭彰，反而步步高升。从他的际遇，专制君主用人之道，难道不昭然若揭么？

---

1. 见《清史列传·靳辅传》郭琇参靳辅疏。
2. 《清史列传·靳辅传》，康熙三十一年二月上谕大学士。
3. 《清实录》康熙四十四年二月。
4. 《清实录》康熙三十九年正月。
5. 蒋良骐《东华录》，康熙四十二年三月。
6. 见《清史列传·张鹏翮传》。
7. 见《清史列传·张鹏翮传》。
8. 见《清史列传·张鹏翮传》。
9. 蒋良骐《东华录》，康熙四十四年三月。

满清盛世的“小报告”

要是现在还处在密书的时代……

司汤达《红与黑》

公元1722年，俗称康熙帝的清圣祖玄烨死了，他的第四子胤禛嗣位，次年改元雍正，即清世宗。

雍正帝即位时，虚龄四十五岁，正当壮年。但他的运气，既不如乃父，也不如乃子。康熙八岁登极，做了六十一年皇帝。乾隆做了六十年皇帝，还做了三年又三天太上皇，直活到八十九岁才寿终正寝。雍正则仅在位十三年，还没来得及庆祝五十八岁生日，便突然“龙驭上宾”。他的死因，如同他当初是否“弑父夺嫡”一样，至今仍属历史的疑团，不断引起历史学家的考证兴味。

尽管统治时间那样短，雍正帝在中世纪史上却留下了醒目的一页。他的政绩如何？海内外学者歧见纷纭，这里不去说它。就人论人吧：倘看个人独裁，他堪与秦始皇比肩；倘看善弄权术，他足令魏武帝自惭；倘看骨肉相残，他比唐太宗更狠；倘看功臣受诛，他较明太祖更毒。仅此数端，便可使他跻身于中世纪中国有数的“英主”之列。何况他属于满洲皇室，在历史上少数民族的王朝统治者中间，名声虽不如辽太祖耶律阿保机、金太祖完颜阿骨打、元太祖铁木真、元世祖忽必烈，乃至不如他的列祖列宗努尔哈赤、皇太极和福临等那样辉煌，但论政治手腕，则堪称第一。

不过，从汉朝以来，历代帝王向有“重术”的传统。稍有作为的君主，无不以集权于己为目的，无不以纵横捭阖为手段。上举表演，都有

先例，雍正帝只是心更狠手更辣而已。要说他在重术方面有先辈不可企及的特长，那就应当首推他所发展所完善的密折制度。

密者，秘也。“几事不密则害成”，那是作《易传》的先圣——据说就是孔夫子——早已传授的古老教训。长卷折叠叫折。明清时代臣下写给皇帝的报告，通行缮写在折本上，但规定涉及公事要用印，涉及私事则不用印，分别称为题本和奏本。到清代，奏本不限于官员个人私事。凡紧要事都可以个人名义上奏，传递手续也简化。因此奏折也就变成一种专称，专指内陈紧要事宜的报告。这类奏折，只要封面上写明“密奏”一类字样，便需由皇帝亲自拆阅，好像现代注明“亲启”的信件或报告。皇帝在奏折上的批示，如他以为必要，也在封缄后注明发回上奏者本人，不许可主管部门或官员拆阅。由于往返都有高度的机密性，所以依照古训，唤作“密折”。

“密折”的内容，或者说传递的信息，输出和反馈，通道既然如此狭窄，乃至只限于皇帝和上奏官员的两人之间，那么这类报告及其批示，如用流行术语形容，除了称为“小报告”之外，便别无他词。

“打小报告”并不新鲜。远的不说，在14世纪晚期的明朝初年，由于朱元璋猜忌功臣，时常派出亲信侦察他们的言行，向自己作秘密报告，那时就形成了“祖制”。他的第四子朱棣，在父亲死后发动军事政变，夺取了侄儿建文帝的君位，自觉有悖于宗法传统，更其防备亲属效颦，因而时常安排亲信监视包括自己儿子在内的诸王言行，要他们将监视结果“密奏”。从此，皇帝赐予亲信官员不按正规手续呈递报告的特权，便称作特许“密封奏事”。这种特权，在明朝厂卫即皇家特务系统建立后，如何被宦官滥用，早已人所熟知。

清初革除了明末的若干弊端，不许宦官干政即为其一。但随着文明较低的征服民族总是被文明较高的被征服民族所征服的历史惯例，在清朝很快得到体现，明朝君主强化个人独裁的诸种措施，也很快被清朝统治者视为鸿宝。

康熙帝在晚年，便曾自诩能行“密奏之事”，而无近侍借机弄权之弊。可见他在位期间已鼓励官员打小报告。据现存的故宫档案，证明他派往江宁、苏州的织造官，其实主要任务就是打小报告，管理皇家丝织工业倒是“副业”。曹雪芹的祖父曹寅就由此起家，那已为人们熟知[注]。不那么为人所知的例证还有王鸿绪。此人品质恶劣，非但整部剽窃万斯同的《明史稿》冒充己作[注]，还是证据确凿的贪污犯，但却深得康熙帝宠信，甚至不惜自坏其法将他由死刑边缘拉出来。以前我总不明白此人怎能回天有术。及至见到《文献丛编》刊布的《王鸿绪密缮小折》，方才恍然：哦！此公原来是打小报告的专家[注]。

但康熙帝尽管鼓励下属打小报告，却似乎觉得问心有愧。这由他再三关照打小报告的亲信保密，“凡有奏帖，万不可与人知道”，“此话断不可叫人知道，若有人知，尔即招祸矣”，甚至在曹寅密折上一连批上四个“小心”，便可看出他那种“既想当婊子，又想立牌坊”的矛盾心情。

所以，康熙尽管鼓励臣属上密折有三十年历史，生前却从不公开承认密折的合法性。他总是把有批示的密折封还告密者，没有规定缴还并存入宫廷档案。

雍正便不同。据杨启樵的研究，他在康熙帝死后才十四天，便下谕“所有皇考朱批谕旨，俱著敬谨封固进呈”，违者“定行从重治罪”。[注]此例一开，所谓缴批归档，在清朝一代便成制度，而所谓“密折政治”，也就由皇帝显示个人耳聪目明的需要，变成天子实现个人高度独裁的手段。

雍正所完善的密折制度，要点是这样的：（1）给皇帝上密折，必须获得皇帝的特许。获得特许者，上自大学士和各省督抚，下至部郎和知府道员，都有，但必须是皇帝亲自认可的“适当人选”。因而它是官僚中的一种特权。（2）获得上密折特权的官员，必须承担如下义务：上奏需是“紧要应奏事件”，“不可无事频来”，必须严格保密，否则“概照

泄漏军机律治罪”。（3）密折的内容，除了请安、谢恩和缴批外，主要是陈事。陈事的范围没有限制。大概地说，凡不宜于在正式题本中上奏的，无论军国大事还是平凡小事，也无论职守所在还是他官管辖，都可作为小报告的内容。康熙已指示亲信“就是笑话”也可报告，雍正更明白规定“但有所闻，不必待访的确，先即密奏以闻”，这就是前明已许可的所谓“风闻奏事”。（4）密折从进呈、批示到缴还的程序，十分严密。例如密奏者必须亲笔缮写，亲手密封，送呈宫中奏事处，转交皇帝亲拆、亲批，再亲封后发回本人，本人阅后立即密封缴批归档，不准留底、存留，更不准隐匿、焚弃。（5）密折的重心是人事，不分级别和职权，一切官员都可成为打小报告的对象，而监视者本人也在受人监视之中，必定使人人自危，互不信任，便于皇帝操纵控制[注]。

“螳螂捕蝉，安知黄雀在后”，这是汉朝人已感受的不安全感。但随着密折制度的建立和完善，“弱肉强食”已有了新的规则。你看上列那些规则，不是人皆可兼螳螂和黄雀么？真可称作“在小报告面前人人平等”。

那么，皇帝通过密折制度实现高度个人独裁，他又怎样呢？事实表明，将密折制度化的是雍正，但吃密折制度苦头最大的也是雍正。

据统计，现存的清朝密折，约十六万余件，其中属于康熙朝的约三千余件，属于雍正朝的则达二万二千余件。

康熙朝的密折，由康熙三十三年（1693）算起，到六十一年（1722），共三十年，平均每年一百余件[注]。即使他“日理百机”吧，这数字不过相当于他每天理事的平均数量。

雍正朝的密折数量，究竟有多少？还是个谜[注]。就算十三年有二万二千件，则年平均为1692.3件，日平均为4.64件。

每天看五件小报告，似乎不算多。问题还在于批示。康熙在密折上

的批示，多半为寥寥数语。乾隆的批示，更是大半简化到“知道了”三字，乃至“是”一字，犹如后世的画圈。雍正则不然，几乎折折有批示，批语少则几十字，多则盈百累千，而且字斟句酌，考究书法，辛苦程度可知。

为什么他如此看重小报告呢？他有段自白，“如此用密折，不具题本，则是非全在于朕。倘误用匪人，天下后世之讥议，朕安能独当？”[注]由此可知，他靠密折政治过日子，最大的主观原因在于心存恐惧——既怕大权旁落，又怕遗臭万年。

这难道不是一切大独裁者的共同心理么？他们不信任一切人，又感到一切人都不信任自己，于是除了借助阴谋以巩固独裁，想不出任何办法增强个人的安全感。至于由此带来的恶果，诸如官僚的腐败，政府的无能，人民的苦难，全在他们的视野之外。他们也常说到“国家”，那涵义却是“朕即国家”，因而“爱朕”即爱国。倘不如此看呢？《大清律例》的那些“大逆”“大不敬”的法律和案例，早准备好处置的办法了。

然而雍正到底成了密折制度的奴隶。他赐予某些官员打小报告的特权，特权者最大目标便是保护和扩大自己的特权，在打小报告时取舍予夺都以此为准绳。他设法变“官官相护”为“人人自危”，岂料不安全感却成为各级官僚结成利益集团以众手遮天的主要动力。他自以为“乾纲独断”，洞察一切，结果一切不能洞察，有个小人物曾静居然敢于派人劝说大总督岳钟琪拥兵造反，就是他靠密折过日子的讽刺。雍正死因固不可知，但极其严密的小报告制度，适足以促进他的独裁统治奔向死亡，则是历史所昭示的事实。

批示过二万二千余件小报告的雍正死了，“知道了”五万余件小报告的乾隆也死了。随之而来的，却是“我大清”的没落，在乾隆死后不过四十年，便被小小岛国英吉利打得门户洞穿。然而清朝皇帝们还恪守“祖训”，靠密折政治过日子，于是迎来了太平天国，迎来了八国联军，迎

来了义和团，最后迎来了辛亥革命。

那么，密折政治的谬种不流传了么？有历史在。

---

1. 参见《关于江宁织造曹家档案史料》，故宫博物院明清档案部编，中华书局1975年版。
2. 参见陈守实师：《明史稿考证》。
3. 王鸿绪密折，原藏故宫懋勤殿一个七屉小匣内，自康熙四十四年至六十年，凡三十件。原折长宽约2×1寸，真是“小报告”。
4. 杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》，香港三联书店原版，广东人民出版社1983年重印本，页162。
5. 参看前引杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》，页155-181。
6. 康熙没有规定密折缴批归档。现存者当是雍正即位后下令上缴的部分。鉴于中世纪普遍奉御笔为鸿宝，得到皇帝朱批后销毁者不会很多，因此现存数量与实际数量不可能相差太多，加一倍也不过每年平均二百件。
7. 今存二万二千余件，乃台北故宫博物院藏件数字，见前引杨启樵书，页195。
8. 雍正在李如柏密折上批语。转引自前揭杨书，页180。

年羹尧与汪景祺

只有证据确凿的事实，我们才承认是史实。

伏尔泰《路易十四时代》

年羹尧（1679—1726），在清朝康熙、雍正间，是重臣，是皇亲，而且是雍正的“藩邸旧人”。他本属汉军镶白旗，因为他的妹妹在康熙后期被镶黄旗旗主雍亲王选为侧室，所以全家被抬入汉军镶黄旗。康熙末，他主持平定西藏、青海叛乱，任川陕总督。雍正初又晋升为抚远大将军，统领全国重兵所在的西北军务。

雍正即位后，对年羹尧十分倚重，屡见于雍正元、二年（1723—1724）的“上谕”。直到雍正二年十月，雍正还在年羹尧报告入京觐见的密折上多次批示，表示欢迎。岂知时过数月，雍正就翻了脸，下诏数落年羹尧犯有“僭越”等大罪，先降为杭州将军，接着革职查办，随即捉拿到京治罪，于雍正三年十二月判定犯下“大逆”“欺罔”“僭越”等大罪，共九十二项，“从宽”命其自杀。

不消说，这一大案，当时便引起朝野轰动。尤其因为它与两个大案纠结在一起。一是据说由康熙遗诏委任的顾命大臣“舅舅隆科多”[注]，也突然被外甥雍正罢免；一是康熙的几个儿子，包括在康熙末被公认为有继统希望的十四子胤，都在遭受自己的兄长雍正的残酷迫害[注]。刚做皇帝，便左右开弓，同时打倒自己的帮手和对手。这种在历史上没有先例的行为，本身就具有传奇色彩，更何况康熙暴死和雍正骤立，经过都不明不白，怎么不令人议论纷纷呢？

还在雍正生前，社会上便传说年羹尧、隆科多所以得罪，是因为他

们洞悉雍正篡夺继承权的隐私，所谓“怀疑诛忠”。这种传说，如何使雍正大伤脑筋，由他借曾静案自编《大义觉迷录》为自己辩护，可得证明。

然而雍正死后，乾隆即位，不到两月，便公然违反乃父的公开许诺，杀了已被赦免的曾静，收禁已经颁行的《大义觉迷录》，以后还篡改了历史。以致这段事实在清朝一直成为莫大的疑案。

正所谓欲盖弥彰罢，这一疑案反而越发引人注目。清朝灭亡以后，故宫所藏秘密档案陆续公布。史学家们对于这一疑案的考证，也有了更多依据。孟森的《清世宗入承大统考实》[注]，王钟翰的《清世宗夺嫡考实》[注]，都认定雍正在隆科多、年羹尧帮助下实现篡夺帝位的阴谋，因而这两人被杀逐的原因，在于他们知道得太多。近十多年，台湾及海外学者，对此又继续研究。值得注意的是杨启樵的《雍正帝及其密折制度研究》[注]，其中用了一章，力辨孟、王二说之非，以为年羹尧的获宠和得罪，都同雍正继位没有关系。

这里不想评论孰是孰非。目前已刊布的清宫档案，数量虽多，性质仍然是单方面的记录。其中既没有年羹尧、隆科多得罪后的辩护词[注]，也没有胤禩等人遭难后的申冤词[注]。在中世纪统治集团的内争中，“正义”永远属于得胜的一方，这是全部中古王朝史都已证明的事实。如果偏信既存的档案，那么引录材料再多，也难以从矛盾的陈述中间清理出历史的事实。

令人感兴趣的是雍正给年羹尧开列的九十二款罪状。当日王大臣会议希旨拟定的判决词，蒋良骐、王先谦两部《东华录》都抄存了。那些条款，看来大半实有其事，未必尽出于“罗织”。比方说，历数年羹尧家藏铠甲，虚报军功，仪仗奢华，服饰逾制，接送皇帝谕旨不恭，“不许同城巡抚放炮”，“捕获私盐擅自销案”，以及收取贿赂、侵占官物等，很难说不是事实。

但这不是清朝官场司空见惯的现象么？纵容官员借权营私，本是清朝的“国策”。康熙晚年批评“清官多刻”，说对大臣官员应多包容：“为官之人，凡所用之物，若皆取诸其家，其何以济？”“人当做秀才时，负笈徒步，及登仕版，从者数十人，乘马肩舆而行，岂得一一问其所从来耶？”[注]这里说的人，显然也指所谓清官。年羹尧官居大将军，爵封一等公，有此秽德，岂非更属于“理所当然”。

其实，由雍正在年羹尧密折上的批示来看，他对年羹尧的秽德，不仅洞悉一切，而且奖饰有加，甚至令人怀疑他唯恐年羹尧不贪婪不腐化。可是转眼间，昔日他明允默许的行为，如今全成了年羹尧的罪名，斥之为“大逆”“欺罔”，咒之曰“僭越”“狂悖”，真是“无限上纲”，重得可怕！

非但如此，就在一年前，雍正还公开赞扬年羹尧：“夫为君难，为臣亦不易。……不为大臣，岂知大臣之难？即使年羹尧建立大功，其建功之艰难辛苦处，人谁知之？”[注]可是一年后，雍正传谕给狱中待死的年羹尧时，大功却变成了大罪：“即如青海之事，朕命于四月备兵，又命于八月进兵，尔故意迟延，及严催然后进剿，孤军冒险，几至失机。……此皆军务大事，而尔视为儿戏，藉快私忿，尚得谓之有人心者乎？又如尔所奏善后十三事，于不应造城处议造城，不应屯兵处议屯兵，筹画边机，如此草率，是诚何心？”[注]你看，如此利口伪言，除了将这个大皇帝归入“翻手作云覆手雨，纷纷轻薄何须数”的行列，还有更客气的形容么？

不过年大将军为何非死不可的秘密，到底还没有解决。他的九十二款罪状，首列“大逆”五罪。照清朝律例，犯“大逆”之罪一条，就该凌迟处死，何况有五条之多。其中有一条，同清朝著名的文字狱汪景祺《西征随笔》案联系在一起，令人尤感兴味。原判决词如下：“见浙人汪景祺《西征随笔》诗词讥讪，及所作《功臣不可为论》，语多狂悖，不行劾奏”[注]。就在年羹尧被恩赐自杀的同时，雍正又下旨道：“汪景祺作诗

讥讪圣祖仁皇帝，大逆不道，应当处以极刑。今大臣定拟立斩具奏，姑从其请，著立斩枭示，妻孥分别发遣。”[注]这里有两点疑问。一是大臣会议所拟判决词仅说汪“诗词讥讪”，那口气分明指讥讪“今上”即雍正，而雍正却断言讥讪对象为乃父康熙，并非讥讪自己。二是判决词断言汪著《功臣不可为论》“语多狂悖”，那狂悖所指向的当然也是雍正，而雍正却对此论不置一词。怎么回事呢？

汪景祺（1671—1726），本名日祺，浙江钱塘人，是个不得志的举人。雍正二年跑到陕西去投奔年大将军，被收入幕府。写了二卷书，名曰《读书堂西征随笔》，将手抄本献给年羹尧。次年他已去北京，年羹尧在杭州被抄家。抄家官员在乱纸中找到这个手抄本，“细观其中所言，甚属悖逆，不胜惊骇”，“封固恭呈御览”。雍正批示：“若非尔等细心搜查，几致逆犯漏网，其妄撰妖辞二本，暂留中，摘款发审，尔等几经目睹之人，当密之，勿得泄露。”[注]

雍正如此重视汪景祺的这部小书，以至在上卷首叶还亲笔题道：“悖谬狂乱，至于此极！惜见此之晚，留以待他日，弗使此种得以漏网也。”[注]

这部小书从此被封固于清宫深处，不见天日达二百年。正好与雍正的愿望相反，他越是严格保密，越是引起人们对“妖辞”内容的猜测。特别由于汪景祺曾入年羹尧的幕府，因此人们一直认定其中揭露了雍正某种不可告人的秘密[注]，或者在伸张“夷夏之辨”[注]。

谁知不是那么回事。本世纪30年代，北平故宫博物院将在懋勤殿封锢箱中找到的《西征随笔》刊布，真相于是大白。

原来，这个汪景祺，著书时虽已五十三岁，思想却极其鄙俗，文笔也充满头巾气。作者自称“好狭邪之游”，集中记他赴陕途中几次艳遇，写妓女如聂隐娘、杜十娘，却又同他缱绻，一看便知是唐明小说的拙劣

模仿。集中确有诗词，内两种绝句十二首，是献给他想象中的高尚情人的，风格只堪称肉麻当有趣。还有两种，一是七言律诗六首，是初见年羹尧时的贽见诗；一是“秦中凯歌”十三首，内容也是歌颂年的功业，大概是自刻诗片以备投赠用的。

那献给年大将军的十九首，堆砌辞藻，滥用典故。什么“令公引满射天狼”，什么“破羌不数赵将军”，什么“收复淮西赖晋公”，什么“望尘迎拜郭汾阳”，将年羹尧比作霍去病、赵充国、裴度、郭子仪，有没有可比性且不说，但这些古人决非帝位僭望者，却史有明征，怎么看得出讪谤呢？硬要说语含讪谤的话，那就是汪景祺在诗中曾沿用传统的夷夏之辨说法，将罗卜藏丹津比作西夏的李元昊、金朝的完颜兀术，而称颂年羹尧可上继范仲淹抗夏、韩世忠抗金的功业。但是，清朝在入关前虽曾建国号为后金，自命为四百年前亡于蒙古的金朝余绪，却在入关前夜便已改国号曰清，入关以后更不断强调夷夏并非种族概念，而是文化概念，“夷狄为诸夏则诸夏之，诸夏为夷狄则夷狄之”。由顺治、康熙间，朝廷对待边疆少数族和外国使节的态度，证明满洲统治者早以诸夏自许。汪景祺的比方也没有过分。

然而雍正仍然指责汪景祺“讥讪”，而且回避王大臣会议公认为“语多狂悖”的《功臣不可为》论，这就令人疑心二者存在某种联系。

《功臣不可为》末署三月十七日，当作于雍正三年三月[注]。那时年羹尧已屡被雍正斥责，训以“改过自全之道”[注]。汪景祺素以穷途失意的江州司马白居易自许，这时与年羹尧因失宠而颓丧的情绪产生共鸣，是很自然的。

此论劈头就驳斥“或谓功高不赏，挟震主之威，不能善自弢晦，故鲜有以功名终者”的论调，以为“鸟尽弓藏，古今同慨”。然后做了一篇铿锵的八股，大意是谴责才庸意怯的“猜忌之主”，在危难中不得不依赖奇才异能之臣，但危难过去，便对功臣由疑心而生畏心，由畏心而生怒

心，由怒心而生厌心——“彼自谓受恩既深，以忠荩为报国，怀光欲去卢杞，李晟思慕魏徵，而爱昵不可遽除，忠言不能入耳，反恨其无礼于君，恃功骄横，于是而厌心生焉矣！”[注]对照雍正二年十月年羹尧入朝前后，雍正在他的密折上批示的态度骤然大变，在先是好话说尽，在后是斥责连篇。个中奥妙，难道能用雍正憎恶这位内兄“骄横贪暴”可解释么？

我以为，正因为汪景祺《功臣不可为》论，击中了雍正的痛处，要是公诸于世，则他以只手掩尽天下耳目的企图必定化为乌有，所以他才要极力保密，才要自作摘录供定罪用，才要在以后利用查嗣庭案、曾静案，一再断章取义地引用汪景祺文予以驳斥。他自恃聪明，没有想到天下耳目非只手所能掩尽。他过度重视《西征随笔》，适足以增加了年羹尧案的神秘性，抬高了仅因落魄而有牢骚的汪景祺的身价，以致汪景祺在清末竟被革命派描绘成力主“排满”的英雄。雍正的畸形心态，造成他始料不及的后果，不值得研究么？

附：汪景祺《功臣不可为》

（录自《读书堂西征随笔》）

鸟尽弓藏[注]，古今同慨。论者或谓：功高不赏，挟震主之威，不能善自弢晦，故鲜有以功名终者。予曰：不然！天步艰难，干戈鼎沸，粮饷挽输于外，库帑耗竭于中。其时节钺重臣，为国奋生，不顾万死一生，昼食不甘味，夜卧不贴席，孤军累卵，出入锋镝之间；或身历戎行，或运筹帷幄，虽父母妻子，亦弃之如遗；幸而告厥成功，九重不致旰食，举酬勋之典，受殊爵之荣，位极人臣，威拟王者，又何所苦？而反乎横加猜疑，致成嫌隙，进不得尽其忠节，退不得保其身家，抚驭乖方，君臣两负。呜呼！千古之豪杰英雄，所为槌心而泣血者也。

彼夫猜忌之主，其才本庸，而其意复怯。当贼寇昌炽时，望烽火则魂惊，见军书则股栗。忽有奇才异能之臣，起而勘定群凶，宁谧四海。捷书一奏，喜出非常，七宝庄严之殊礼[注]宠遇之。迟之既久，则转念曰：“敌人如此其横肆，兵事如此其周章，而此臣竟剪灭之。万一晋阳之甲兴，谁复能捍御者？”——于是而疑心生焉矣！既而阅所上纪功册，“某处斩首几十万，某处拓地几千里，某处招抚若干，某处虏获若干”，心胆震惊，魂魄荡慑。——于是而畏心生焉矣！既建奇功，复膺异数，位崇五等，礼绝百僚。内外臣工，以其为朝廷之所重也，无不敬而奉之。谄佞小人，趋奉恐后，长跪叩首，待之逾于常礼。而且题官则嫌其“专擅”，奏销则防其“冒滥”，叙功则憾其“诈伪”，卤获则谓其“私藏”，触处罣碍，争宠者又从而构之。——于是而怒心生焉矣！彼自谓受恩既深，以忠荩为报国，怀光欲去卢杞[注]，李晟思慕魏徵[注]；而爱昵不能遽除，忠言不能入耳，反恨其无礼于君，恃功骄横。——于是而厌心生焉矣！

疑也、畏也、怒也、厌也，以此四者待功臣，有不凶终而隙末者乎？郭子仪[注]以酒色自晦，谨能保首领以殁。李光弼[注]遂致拥兵不朝，几失臣节。下之未有不麾军犯阙者矣。仆固怀恩[注]恐贼平宠衰，遂奏留田承嗣三节度。刘巨容追黄巢，几获之，而纵其去，曰：“国家喜负人，不如留之，以为富贵之资。”[注]而唐社遂屋。虽由臣节之未纯，亦猜暴之主有以致之也。

杀道济，而长城坏[注]。害萧懿，而东昏亡[注]。洪武僇开国诸臣[注]，如屠羊豕；靖难兵起，而金川不守[注]。可胜慨哉！可胜慨哉！三月十七日。

---

1. 雍正即位后，谕内阁：“嗣后启奏处书写‘舅舅隆科多’。”见蒋良骐《东华录》。
2. 雍正即位后，着重打击康熙的八子胤禩、九子胤禟、十四子胤等，并将胤禩改名“阿其那”（满语“狗”），胤禟改名为“塞思黑”（满语“猪”）。

3. 见孟森《明清史论著集刊》下册，中华书局1959年版，页519-572。

4. 见《燕京学报》36期（1949年6月出版）。

5. 广东人民出版社1983年版。其中第四章《清世宗与年羹尧的恩怨轇轕》（该书页7198），对此问题有详细考证，但似乎囿于先入之见，很难令人认同。

6. 年羹尧死前留下的仅有一哀求折，表示服罪，要求免死效力。

7. 《大义觉迷录》中曾引用胤禩等家的太监的“诬谤”语片断，表明他们认定雍正是弑父夺嫡的凶手。

8. 见蒋良骐《东华录》，康熙五十三年十二月。

9. 《上谕八旗》，雍正二年十一月十五日谕。

10. 蒋良骐《东华录》，雍正三年十二月就狱中传上谕年羹尧。

11. 蒋良骐《东华录》，议政王大臣刑部等题奏。

12. 蒋良骐《东华录》，雍正二年十二月旨。

13. 《雍正朱批谕旨》三年十月福敏、鄂弥达折。

14. 汪景祺《读书堂西征随笔》，故宫博物院1936年铅印本，卷首清世宗御题原本照片。

15. 雍正四年查办查嗣庭“江西试题”案，雍正谕旨中屡引汪景祺说与查的诗文比附，所摘阅八条均令人怀疑汪在讥刺雍正猜忌人才，见王先谦《东华录》雍正四年十月甲戌谕。

16. 章炳麟《驳康有为论革命书》即有此见。见前揭《章太炎选集》注释本，上海人民出版社1981年版，页167。

17. 按汪景祺《读书堂西征随笔》所录“上抚远大将军太保一等公川陕总督年公书”，求年录用，末署“四月十五日”。据本书自序，当作于雍正二年。但集中所署作于此年二、三月文字，非记狭邪游，则记旅途见闻。故可判断此篇为雍正三年三月作。

18. 《年羹尧奏折》雍正三年三月初三折，《故宫文献丛编》卷上。

19. 《读书堂西征随笔》，故宫博物院1936年铅印本，页55。

20. 《史记·越王句践世家》：范蠡致文种书：“蜚鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹。越王为人长颈鸟喙，可与共患难，不可与共乐，子何不去？”

21. 《俱舍论》十二：“经说轮王出现于世，便有七宝出现世间。”谓转轮王子劫初出生，由天感得轮宝而降伏四方。七宝，指轮宝，象宝，马宝，珠宝，女宝，主藏臣宝，主兵臣宝。

22. 怀光，李怀光（729—785），唐朝渤海靺鞨人，原为郭子仪部将，唐德宗时任邠宁、朔方节度使。卢杞，唐德宗时宰相，以忌贤贪黩著称。他曾说动唐德宗不许李怀光入觐。建中四年（783）泾原兵变，唐德宗逃亡汉中，李怀光屡次上疏斥卢杞，迫贬其

职。

23. 李晟（727—793），唐洮州人。德宗时任神策行营节度使，率军击败泾原兵变主帅朱泚，收复长安，官至中书令。生平仰慕唐初著名谏臣魏徵，屡谏德宗去小人，反被罢兵权。

24. 郭子仪（697—781），唐朝平定安史之乱的主帅，肃宗时被封为汾阳郡王。德宗即位，被罢兵权，封为“尚父”，沉湎于酒色而终。

25. 李光弼（708—764），唐契丹族人。肃宗时任河东节度使，与郭子仪共同击败史思明。代宗时为宦官鱼朝恩牵制，兵败于洛阳，出镇徐州，愤而不朝。但他死于郭子仪罢兵权前，此处说不确。

26. 仆固怀恩（？—765），唐铁勒族人。肃宗时以借回纥兵收复长安、洛阳两京有功，封丰国公。但接受安史部部将田承嗣等三人投降，后田承嗣等割据，为“河北三镇”。论者遂谓仆固怀恩有意养痈。

27. 刘巨容，唐末徐州人。僖宗时任山南东道节度使，曾率军大败黄巢，部将建议穷追，他说：“朝家多负人，有危难不惜官赏，事平即忘之，不如留贼为富贵地。”黄巢因得喘息而重振军威。

28. 道济，檀道济（？—436），南朝宋名将，率师攻北魏，屡战屡捷，官至司空。遭宋宗室忌，被彭城王刘义康杀害。临刑前怒喝：“乃坏汝万里长城。”

29. 萧懿，南朝齐皇室，历官晋陵太守，率军击杀叛齐的崔慧景，任中书令。时齐帝东昏侯萧宝卷滥杀旧将，他不肯逃亡，被迫自杀。死后其弟萧衍便起兵攻破建康，杀死东昏侯，不久自立为帝即梁武帝。

30. 洪武，指明太祖朱元璋。他晚年借口丞相胡惟庸、大将蓝玉企图谋反，诛杀列侯以下朝臣约一万五千人。死后其孙建文帝嗣位，其四子朱棣即明成祖起兵夺位，号称“靖难”，历时四年而攻破南京。

31. 金川，指南京金川门。建文帝四年（1402），朱棣叛军渡江，由金川门攻入京师。建文帝不知所终。

戮心的盛世

几年价，软刀子割头不觉死……

贾凫西《木皮散人鼓词》

清朝的康熙、雍正和乾隆，祖孙三代相继做皇帝，总共君临中国一百三十四年。

康熙统治的前半时期，战争连绵不断，世道并不太平。但自他第三次亲征准噶尔部（1697）获胜后，直到乾隆实行“内禅”（1796），时间正好一百年。那百年间，国内战争仍不时发生，但或局于边疆，或限于规模，都没有造成全国性的动荡，世道堪称太平。

在中国历史上，处于统一王朝治下，社会基本稳定而达百年左右的日子，实在太难得了。勉强算来，仅见于三朝，即西汉、初唐和明中期。但西汉前期，外有匈奴的长期威胁，内经吴楚七国之乱，那稳定是断续的。唐太宗到唐玄宗，中原无战事超过百年，但中间横插上女主临朝的“武周”，国号被改便有二十年，也算不上持续太平。明朝英宗复辟到神宗末期后金努尔哈赤称帝，时间虽然更长，达一个半世纪以上，但皇帝的荒唐，政府的腐化，延续时间也几乎同样长。相形之下，从康熙后期到乾隆禅位那一个世纪，论武功则“四夷咸服”，论文治则万喙息响，皇帝做得也稳，朝廷显得也宁，难怪史家迄今大加称颂，不曰“全盛”，即谓“鼎盛”。

盛者，多也，“引伸为凡丰满之称”。后一解释，是段玉裁作的注。段玉裁是18世纪最有名的文字学家，照他的解释来理解康雍乾“盛世”的涵义，当然具有权威性。

不幸，这号称“丰满”的世道，总似乎存在缺陷。康熙晚年为了储君废立而长期苦恼，雍正时代为了辩护自己并非夺嫡而竟要向全国颁布《大义觉迷录》，还可说成是“盛明之缺失”注。但那百年间文网愈收愈紧，吏治愈来愈坏，积弊愈来愈重，却不是乾隆的什么“十全”武功，万首诗歌所能掩饰的。

其实，这类缺陷，当时便有人觉察了。段玉裁的老师、乾隆中叶去世的著名汉学家戴震，便曾抨击“今之治人者”，“以意见杀人”注。但他的话，说得太早，那时朝野上下多半在讴歌太平，谁注意呢？

然而不久以后，有位青年学者却注意了。他就是段玉裁的外孙兼学生龚自珍。

嘉庆二十、二十一年间（1815—1816，夏历乙亥年至丙子年），年仅二十四五岁的龚自珍，撰写了一组短论，总题《乙丙之际箸议》。这组政治短论，并非什么纪念碑式的鸿篇巨制，却率先打破了雍正、乾隆以来文人不敢议政的死寂气氛。其中有一篇，似在论人才，实则猛烈抨击前此百余年所谓“盛世”。不妨摘引一节。

> 衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。黑白杂而五色可废也，似治世之太素；宫羽淆而五声可铄也，似治世之希声；道路荒而畔岸堕也，似治世之荡荡便便；人心混混而无口过也，似治世之不议。左无才相，右无才史，阃无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商；抑巷无才偷，市无才驵，薮泽无才盗；则非但尟君子也，抑小人甚尟。当彼其世也，而才士与才民出，则百不才督之，缚之，以至于戮之。戮之非刀，非锯，非水火，文亦戮之，名亦戮之，声音笑貌亦戮之。戮之权不告于君，不告于大夫，不宣于司市，君大夫亦不任受，其法亦不及要领，徒戮其心。戮其能忧心，能愤心，能思虑心，能作为心，能有廉耻心，能无渣滓心。又非一日而戮之，乃以渐，或三岁而戮之，十年而戮之，百年而戮之。才者自度将见戮，则蚤夜号以求治，求治而不

得，悖悍者则蚤夜号以求乱。夫悖且悍，且睊然眮然以思世之一便已，才不可问矣，向之伦慝有辞矣。然而起视其世，乱亦竟不远矣㊟。

我很抱歉，引用了四百多字的原文，希望文末附录的意译，能够帮助不熟悉龚自珍那种纵横奇诡的散文风格的读者，理解他究竟在说什么。但这段文字委实精彩。只要把它同前此百余年的历史实相略加对照，谁都可以看出，所谓清朝的康雍乾“盛世”，且不说无法上追汉唐了，甚至连明朝嘉靖、万历的统治也不如。嘉、万间，无论皇帝如何昏庸，政治如何腐败，终究还出过海瑞，出过张居正，出过戚继光。但清朝那百年间，除了出过大批在学术史上闪烁光芒的经史考证学者外，文臣武将中有谁能像海、张、戚那样逆君心，假君权或自练兵呢？

太平百年，而中国终于没有走出中世纪，反而更加显露中世纪末期的衰世特色，原因到底在哪里？

附：上引《乙丙之际箸议第九》部分译意

所谓衰世，表现是形式像治世，言词像治世，歌吟谈笑都像治世。

你看，绚丽的色彩被单调的黑白相杂代替，正如治世原初的征兆；动听的音乐被忽高忽低的错乱音符所消除，正如治世原初的无声；道路长满了杂草，田径河堤都崩坍了，正如治世原初的平旷；人们全都心地糊涂，到处听不到辨别是非的话，正如治世原初的百姓不谈国事。

在朝内，左侧见不到能干的宰相，右边见不到能干的秘书；在城外，也见不到能干的将军；学校里没有能干的读书人，农村里没有能干的老百姓，铺子里见不到能干的工匠，街道上见不到能干的商人；而

且，里弄内也没有能干的小偷，市场上也没有能干的市侩，丛林沼泽中也没有能干的强盗。——就是说，此时不但君子少见，而且小人也少见。

在那样的世道里，如果有能干的读书人或老百姓出现，那就必然有百倍的庸夫俗子冒出来，监视他们，束缚他们，甚至于杀害他们。

杀害他们，不是用刀锯，用水火，而是在形式上也加害，在言词上也加害，在歌吟谈笑上也加害。

取得杀害的权力，既不用向君主请示，向长官请示，也不用在法场上当众布告。即使向君主和长官请示，他们也不肯担肩膀。

实行杀害的办法，用不着触及腰颈，只杀他们的心。杀他们会忧患的心，会愤怒的心，会思考的心，会干事的心，会发生廉耻的心，会消除杂念的心。

杀害心灵的时候，又不是干脆集中于一天，而是采取慢慢杀害的手段。或者花三年工夫杀害，或者花十年工夫杀害，或者花百年工夫杀害。

能干的人预感自己将被杀害，那就会从早到晚呼号，追求太平。追求太平，却无法得到，他们中间的叛逆者，便会从早到晚呼号，追求混乱。叛逆者，本来就是横眉怒目，只考虑这个世道对自己带来好处就行，能干不能干无法深究，因为他们以前那种无所事事已找到了理由。

可是到了这种程度，人们出来看那样的世道，离开乱世也毕竟没多少路程了。

---

1. “盛”释“多”，见《广雅·释诂》。段说见《说文解字注》皿部。
2. “国内太平，文治自然兴起。而顺、康、雍、乾四朝，人主聪明，实在中人以上，修

文偃武，制作可观。自三代以来，帝王之尊荣安富，享国之长，未有盛于此时者也。”见孟森《明清史讲义》下册，中华书局重印本，页560。

3. 见《孟子字义疏证》卷上，段玉裁《戴东原先生年谱》引丁酉（1777）正月十四日书。

4. 引文据周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1980年版，页274。

和珅案

如果从惩罚一个罪人中得不到任何好处，为什么还要惩罚他呢？

狄德罗《哲学思想补录》

清朝嘉庆四年（1799）正月初三，君临中国达六十四年的乾隆帝，终于在做太上皇的第四年春初死了。首席大学士兼首席军机大臣和珅奉命总理丧仪。岂知丧事还没有办完，和珅便成了阶下囚。

孔夫子不是说“三年无改于父之道，可谓孝矣”吗？然而嘉庆在父丧未满“头七”，就将乃父任用的重臣投入监狱，是孝还是不孝呢？

嘉庆为此专门下了一道诏书，首先说乃父“敬天法祖”，其措施将一万年有效，“永为家法，何止三年无改？”接着说不仅是乾隆所定的法，就是乾隆所用的人，“朕断不肯轻为改易，即获罪者，稍有可原，犹未尝不思保全”。但朝野共知，和珅乃是乾隆死前最信用的第一重臣，为什么乾隆尸骨未寒，便被急忙治罪呢？对于已经“乾纲在握”的嘉庆皇帝来说，充足理由当然不缺乏，真理当然倒向他一边。因而，诏书中笔锋一转，便说和珅是例外。所以例外，是因为他的罪恶太大了。哪些罪恶呢？在和珅下狱第八天就发布的皇帝诏书，列举的大罪便有二十条之多——“十恶不赦”而加倍，即逢皇帝亲政而宣布特赦，也还非死不可。

然而一览嘉庆亲拟的和珅触犯天条二十款，人们却不禁大为生疑。

举例说吧。第一款，乾隆册封嘉庆为太子的前一天，和珅“在朕前先递如意，泄漏机密，居然以拥戴为功”；但这不是恰好暴露，嘉庆为

了谋当储君，早已巴结和珅，求他在乾隆面前美言并暗通消息么？第二、三款，和珅居然敢骑马坐轿进入圆明园和皇宫大门，“无父无君，莫此为甚”；但谁都知道这是清帝宠遇大臣的惯例，从顺治到雍正，都曾特许年老重臣在紫禁城内骑马，和珅并未破例。第四款，“并将出宫女子，娶为次妻，罔顾廉耻”；就是说乾隆明释令放年老宫女出宫“任从择配”的话是虚伪的，和珅不维护这虚伪，便等于不顾廉耻。第五款，和珅“延搁”剿办川楚白莲教的军书，“有心欺蔽”；这又奇了，军机大臣不是通政司员，延搁也并非隐瞒；按照职司批转军务报告，怎能算欺君大罪呢？以下十五款，也都类似，不再一一枚举。

假如真的依法办事，即使依据清朝法律，那么和珅可杀的理由正多，单是放纵豪奴滥杀无辜一条就够了。然而嘉庆亲拟的二十大罪，无一及此，而说来说去，都是身任首辅的和珅应享的特权。这当然压服不了舆论，反而令人想起，嘉庆做皇帝四年，甘当傀儡，听任乾隆用太上皇名义颐指气使，是否就是讨好和珅的表现？谁都知道晚年乾隆对和珅如何言听计从。

然而对于文武大臣来说，最可怕的还是嘉庆诏书中这样一段话：“今和珅情罪重大，实有难以刻贷者。设数年来廷臣中有能及早参奏，必蒙圣断，立置重典。而竟无一人奏及者，内外诸臣，自以为皇考圣寿日高，不敢烦劳圣心，实则畏惧和珅，钳口结舌，皆朕所深知。”往昔理学家不是鼓吹移孝作忠么？很好，嘉庆就反其道而数之，移不孝作不忠。他天天在乾隆身旁，天天见到和珅的“情罪”，但天天“钳口结舌”，并非害怕和珅，而是因为大孝。而难得见得太上皇的群臣则不然，无论知不知和珅情罪，不冒死弹劾和珅就是有罪。套用古话，就是只许皇帝钳口，不许百官结舌。当然，皇恩是浩荡的。嘉庆数落了和珅二十大罪后，就让三品以上京官和词臣言官讨论，可谓发扬“臣主”。他还特别嘱咐，“如有自抒所见者，另折封陈。”不消说，结果是诸臣俱言宜如所议。

十恶不赦，依照大清律就要凌迟处死，何况和珅冒犯天条有双十恶之多。然而，恻隐之心，人皆有之，何况天子。“上念和珅曾任首辅，免其肆市，赐令自尽。”

小百姓怎么看呢？他们居然见利忘义。只听说和珅被抄家以后，抄没财产编号达一百零九，而已估价的二十六号，折合白银就达二亿三千零八十九万两多，还有八十三号没有估价。这亿万财富进入国库了么？他们根据自己的赋税负担计算，不但不相信，反而造作谣谚，道是：“和珅跌倒，嘉庆吃饱！”

附：清嘉庆四年正月十五宣布和珅二十大罪的上谕

【说明】清嘉庆四年正月初三壬戌（西元1799年1月27日），太上皇即乾隆帝死，嘉庆帝亲政。同月初八丁卯（2月1日），文华殿大学士、领军机大臣和珅，户部满尚书、次席军机大臣福长安，并革职逮狱。十一日庚午（2月4日），嘉庆帝“恭颁遗诏”，谓将和珅革职拿问，系遵乾隆帝遗嘱。十五日甲戌（2月8日），嘉庆帝连发两道上谕，宣布和珅罪状。三天后，嘉庆帝以和珅曾任首辅为由，免其凌迟处死，“着加恩赐令自尽”，“福长安亦着从宽改为应斩监候”。

嘉庆亲政第六天，便发动政变，将政府首脑下狱、抄家，并改组军机处；第十三天，便宣布和珅犯有二十大罪，福长安罪次于和珅；再过三天，就处死和珅，并判福长安死缓。这是满清入主北京一百四十五年来，满洲君主与执政大臣恶斗的第二大案，处理过程之迅速，也与康熙八年（1669）五月的鳌拜案相似。不同的是康熙帝宣布鳌拜三十大罪，主要指责鳌拜集团擅权乱政，而嘉庆帝数落和珅二十大罪，则集中咒骂

和珅个人贪污腐化，特别是聚敛财富比皇室还多。紧接着，这个皇帝就下令“胁从罔治”，“咸与维新”，并惩办要求彻查并公布和珅索贿纳贿所得巨额财产的满洲将领，斥其竟“视朕为好货之主”。

然而，嘉庆帝宣布和珅二十大罪的这道上谕，恰好表明他的目光盯在何处。作为满清贪污史的典型文献，十分有趣。而最有趣的，是皇帝屡屡说这个权相享受的特权，居然不亚于太上皇，而拥有的财宝，竟超皇帝本人。那是否意味，贪污腐化，残民自肥，只要按照权力等次，皇帝拿大头，以下臣僚依次递减，便属合法呢？至少由嘉庆这道上谕，人们可一开眼界。它有不同文本，以王先谦《东华续录》所载，似较光绪朝修改过的嘉庆“实录”，以及《清史列传》大臣传次编和珅传等，所载的文字更近谕旨原文，因而据以迻录，并予标点、分段。

谕：昨经降旨，将和珅罪状，宣谕各督抚，令其议罪。兹据直隶总督胡季堂奏，称和珅丧尽天良，非复人类，种种悖逆不臣，蠹国病民，几同川楚贼匪，贪黩放荡，直一无耻小人，丧心病狂，目无君上，请依大逆律，凌迟处死，并查出和珅蓟州坟茔，僭妄违制，及附近州县置有当铺赀财，见饬查办各等语；又据连日续行抄出和珅金银等物，特再行谕众知之。

朕于乾隆六十年九月初三日，蒙皇考册封皇太子，尚未宣布谕旨，而和珅于初二日，即在朕前先递如意，漏泄机密，居然以拥戴为功，其大罪一。

上年正月，皇考在圆明园召见和珅，伊竟骑马直进中左门，过正大光明殿，至寿山口。无父无君，莫此为甚。其大罪二。

又因腿疾，乘坐椅轿，抬入大内，肩舆出入神武门，众目共睹，毫无忌惮。其大罪三。

并将出宫女子，娶为次妻，罔顾廉耻。其大罪四。

自剿办教匪以来，皇考盼望军书，刻萦宵旰。乃和珅于各路军营递到奏报，任意延阁，有心欺蔽，以致军务日久未竣。其大罪五。

皇考圣躬不豫时，和珅毫无忧戚，每进见后，出向外廷人员叙说谈笑如常，丧心病狂。其大罪六。

昨冬，皇考力疾披章，批谕字画，间有未真之处，和珅胆敢口称“不如撕去”。竟另行拟旨。其大罪七。

前奉皇考谕旨，令伊管理吏部、刑部事务；嗣因军需销算，伊系熟手，是以又谕令兼理户部题奏报销事件。伊竟将户部事务，一人把持，变更成例，不许部臣参议一字。其大罪八。

上年十二月内，奎舒奏报循化、贵德二厅，贼番聚众千余，抢夺达赖喇嘛商人牛只，杀伤二命，在青海肆劫一案，和珅竟将原奏驳回，隐匿不办，全不以边务为事。其大罪九。

皇考升遐后，朕谕令蒙古王公，未出痘者，不必来京。和珅不遵谕旨，令已未出痘者，俱不必来京，全不顾国家抚绥外藩之意。其居心实不可问。其大罪十。

大学士苏凌阿，两耳重听，衰迈难堪，因系伊弟和琳姻亲，竟隐藏不奏；侍郎吴省兰、李潢，太仆寺卿李光云，皆曾在伊家教读，并保列卿阶，兼任学政。其大罪十一。

军机处记名人员，和珅任意撤去，种种专擅，不可枚举。其大罪十二。

将和珅家产查抄，所盖楠木房屋，僭侈逾制。其多宝阁及隔段式样，皆仿照宁寿宫制度。其园寓点缀，竟与圆明园蓬岛瑶台无异。不知

是何肺肠！其大罪十三。

蓟州坟茔，居然设立享殿，开设隧道，附近居民有“和陵”之称。其大罪十四。

家内所藏珍宝，内珍珠手串竟有二百余串，较之大内，多至数倍；并有大珠，较御用冠顶尤大。其大罪十五。

又宝石顶，并非伊应戴之物，所藏真宝石顶，有数十余个，而整块大宝石，不计其数，且有内府所无者。其大罪十六。

家内银两及衣服等件，数逾千万。其大罪十七。

且有夹墙藏金二万六千余两，私库藏金六千余两，地窖内并有埋藏银两百余万。其大罪十八。

附近通州、蓟州地方，均有当铺钱店，查计赀本，又不下十余万。以首辅大臣，下与小民争利。其大罪十九。

伊家人刘全，不过下贱家奴，而查抄赀产，竟至二十余万，并有大珠珍珠手串。若非纵令需索，何得如此丰饶？其大罪二十。

其余贪纵狂妄之处，尚难悉数，实从来罕见罕闻者。着将胡季堂原折，发交在京文武三品以上官员并翰詹科道阅看。即着悉心妥议具奏。此内如有自抒所见者，不妨另折封陈。若意见皆合即连衔具奏。

至福长安祖父叔侄兄弟，世受厚恩，万非他人可比。其在军机处行走，与和珅朝夕聚处，凡和珅贪黩营私种种不法罪款，知之最悉。伊受皇考重恩，常有独对之时，若果将和珅纵恣藐玩各款，据实直陈，较之他人举劾，尤为确凿有据。皇考必早将和珅从重治罪正法，如从前办理讷亲之案，何尝稍有宽纵？岂尚任其贻误军国重务，一至于此！

即谓皇考高年，不敢仰烦圣虑，亦应在朕前据实直陈，乃三年中，并未将和珅罪迹奏及。是其扶同徇隐，情弊显然。如果福长安曾在朕前有一字提及，朕断不肯将伊一并革职拿问。

见在抄出伊家赀物，虽不及和珅之金银珠宝数逾千万，但已非伊家之所应有。其贪黩昧良，仅居和珅之次，并着一并议罪。

在中世纪晚期的《三国演义》

“你能抵挡他么！”

鲁迅《风波》中赵七爷语

讲史小说岂是信史？

借用“讲史”形式创作小说，在元明间进入繁荣时期。那个时期产生的作品，倘论对后世的影响，莫过于罗贯中编著的《三国演义》，和可能也经罗贯中改编过的施耐庵的《水浒传》。

直到本世纪，民间仍然流传着“老不看《三国》，少不看《水浒》”的说法。那意思大概是，少年人血气方刚，读了《水浒》容易激发叛逆精神，老年人饱经世故，读《三国》后会流入阴鸷狡诈一路。

其实也不一定。鲁迅的小说《风波》，便描写了一个年纪虽老，却因读《三国演义》入了迷而变得迂腐可笑的人物：

> 赵七爷是邻村茂源酒店的主人，又是这三十里方圆以内的唯一的出色人物兼学问家；因为有学问，所以又有些遗老的臭味。他有十多本金圣叹批评的《三国志》，时常坐着一个字一个字的读；他不但能说出五虎将姓名，甚而至于还知道黄忠表字汉升和马超表字孟起。革命以后，他便将辫子盘在顶上，像道士一般；常常叹息说，倘若赵子龙在世，天下便不会乱到这地步了。

不过，在作为中世纪表征的最后一个皇帝被推翻以后，由于勉强识字而会读《三国演义》的乡村酒店老板，竟然成为三十里方圆以内的唯一的“学问家”，从这里便可想见，这部讲史小说的影响，怎样的渗入了社会的底层。

“讲史”成为小说一体，大约起于北宋末[注]，即12世纪初期或略早。它和一般小说的区别，也如鲁迅所说，“讲史之体，在历叙史实而杂以虚辞，小说之体，在说一故事而立知结局”[注]。

没有虚构便成不了小说。但讲史小说的特点，却在于寓虚构于叙史之中，外真内假，以假乱真。作者也虽熟悉历史，比如《三国演义》的作者，便显示他对汉晋之际的那段政权分合史，不仅材料熟，而且有见解，但也正因如此，便更易熔铸剪裁，推演粉饰，写得似历史而实为小说。人们常以为讲史小说和历史著作，主要是雅俗有别。是这样吗？不然。史书本来就有雅俗之分，通俗的就是历史普及读物。既称历史，则无论雅俗，第一大忌就是陈述存在主观虚构，即使细节也要力求符合历史真实。而这一大忌，恰好是小说家不能拘泥的。因为在他那里，历史不过是创作的素材，艺术加工的原料，借以抒发现实的感情、理想和追求的寄托。分明是小说，却硬说自己旨在“真实的再现历史”，只能使人感到好似纪晓岚说鬼一样。

举例说吧，赤壁之战，属于《三国演义》最好的章回之一。从战云密布到火烧曹营，三方出场人物数十名，多半性格分明。诸如周瑜智高器小，曹操自负多疑，诸葛亮神机妙算，鲁肃长厚可欺，以及黄盖甘行苦肉计，蒋干误中反间计等，无不给读者留下深刻印象，并被后人改编成多出好戏。可是，人有其人，具体情节合乎历史实际吗？司马光的《资治通鉴》，也写了这场战役，也是综合陈寿原书，裴松之注和各种矛盾记录以后改编的，在历史著作中也素称名篇。假定还对罗贯中的描写信以为真的话，何妨将两书对照一下呢？

然而，在中世纪，讲史小说，却常使读者误看作信史，尤其是《三国演义》。那原因，固然在于罗贯中是位颇有学问的小说家，寓假于真的技巧相当圆熟[注]，但更重要的还在于通俗性的历史读物太贫乏的缘故。

中世纪的历史著作，正如宋神宗赐给司马光那部巨著的名称所显示的，目的在于给统治者提供历史的镜子。历史能不能作为“资治”的明鉴，那是另一问题。但怀着替君主和政府编写历史教科书的目的，本来不准备给平民看，而平民也得不到，得到也不爱看。即使在统治者中间，即使像《资治通鉴》那样翔实生动的好书，也常因为缺乏历史素养，或者害怕卷帙浩繁，没有几个人愿读。司马光曾经悲哀地说，他花了十九年才写成的这部书，只有一个叫王胜之的朝臣读毕一遍，别的人都是没翻几卷，“辄欠伸思睡矣”。那么，这类史著能广为普及吗？

南宋的著名理学家朱熹，曾尝试把《通鉴》改编成普及本，就是篇幅只及原书五分之一的《资治通鉴纲目》。可惜他动机不纯，企图把改编本变成第二部《春秋》，使自己变成孔子第二。因此，他的主要心思，都用在什么书法呀义例呀上面，追求所谓一字褒贬，体现理学的“微言大义”。他自己又不动手，拟了个凡例，叫弟子去改编，结果简是简了，比起《通鉴》来，“诛心”式的说教大增，唯独少了历史。他死后，地位被统治者捧得甚至比孔子高，《纲目》也被清帝加上“御批”，作为比《春秋》还重要的经典迫使全国学生诵读，可谓满足遗愿。效果呢？也有一点，就是他以蜀汉作为三国“正统”的观点，看来影响罗贯中、毛宗岗[注]。至于他本人的《纲目》，已经无人记得了。

其实，一般人还是关心历史的。既然学者的著作太难读，《纲目》之类说教又太可怕，那么在印刷术逐渐普及以后，以“讲史”为名的通俗小说应运而生，便是自然的。

讲史小说受到欢迎，还因为它能适合各阶层的要求。讲史起源

于“讲”。中世纪的帝王贵族，大多忙于淫乐，懒于读书，虽也关心修史，但最关心的还是历史家如何写自己，如何替自己遮丑溢美，将恶行说成善举。至于前代兴亡，昔人长短，他们也关心，除却少数人，多半宁愿“耳食”，还要带趣味性。所谓讲史，在两宋首都盛行，同宫廷娱乐有关系注，以后逐渐普及到民间。至于民间欢迎，道理很简单，因为文化低，听故事便是主要的知识来源。

《三国演义》经过罗贯中重新改编，较诸元宋间流行的《三国志评话》，生色不少，但仍保留说话人语气，因而讲读均宜，雅俗同赏。他大约是位落魄才人注，改编此书，既抒才情，兼以见志。

说到志，总的看来，这部书未必高明。帝蜀贬魏，没有跳出朱熹的窠臼；护礼诛心，仍然恪守道学的规范。但作者饱经世故，洞悉人情，所以表忠义虽多败笔，写奸邪却颇为生动。尤其倾心于出身微贱的乱世英雄，关羽、张飞、赵云等，都是他用力最多的人物。全书写诸葛亮、关羽和曹操最多，唯有关羽可算成功，竟成“生为人杰，死为鬼雄”的化身，那秘密就在于有关他的情节多半虚构，创作时不受史料拘束而纵放作者感情的缘故。

作者大约没有想到，这部讲史小说，在他身后居然家喻户晓，更其是他笔下的那群人物。其普及程度之高，远胜过朱熹集注的《四书》。所以如此，当然得力于小说本身，但也得力于戏剧家再创造的舞台形象，红脸的关公，白脸的曹操，黑脸的张飞，摇羽扇的诸葛亮，都成了人们一看便知的人物。这部书和这些戏，在清代甚为流行。流行的原因，或说是艺术性，或归诸人民性，固然都有道理，却未必符合历史实际。

满洲文盲权贵的教科书

底蕴何在呢？在于清初皇帝都是“《三国》迷”，也在于满洲统治者对关羽的虔诚崇拜。

原在东北生活的满人，文化本来很落后，在十六世纪末还没有本族文字。明万历二十七年（1599），努尔哈赤才下令创制满文。崇祯二年（1629），皇太极才设置文馆，主管“繙译典籍”，记注政史。后金政府这第一个文职部门，奉命翻译成满文的第一批汉文典籍，仅十多种，其中便赫然列有罗贯中本《三国演义》。

由后金崇德四年（1630）译到清朝顺治六年（1649），前后费时十九年，满文《三国演义》的译事才告竣。清朝政府，在摄政王多尔衮主持下，于顺治七年正月为这部满文译本举行了隆重的“颁行”仪式，主持翻译的大学士范文程等，“蒙赏鞍马银币有差”[注]。那以前译成的几种书，包括《明会典》《孟子》等，没有一部受到如此崇敬。

清初君主大臣重视《三国演义》，着眼点当然并非因为它是一部有趣的小说。不是的。主持译事的范文程，原是沈阳的秀才，清初隶籍汉军镶黄旗。他从努尔哈赤建国初便充当谋臣，尤得皇太极信用，任文馆领袖，后文馆改为内三院，又任内秘书院大学士。凡清初制度，灭明战略，无不参与谋划。据说皇太极对他宠信到一日数度召见，称章京而不名，每事必问“范章京知否”“待范章京病已裁决”的地步[注]。他们的关系，很像《三国》描写的刘备之倚重诸葛亮。而当时的国内战争态势，明朝、农民军和后金三方角逐，也颇似《三国》描绘的场景。由于目睹满洲统治者文化低，囿于族群畛域，于汉族逐鹿方式及心态手段均欠了解，因此他选择《三国演义》作为后金贵族的启蒙教科书，似乎不难理解。

这固然是推断，因为范文程没有留下文集奏议之类，但不乏反证。多尔衮对《三国》是感兴趣的。他在皇太极死后，拥立年幼的福临，随即由两辅政之一，自封为摄政王，大权独揽，却终身不做皇帝，这里难

道没有阴效曹操“挟天子以令诸侯”故伎的影子吗？范文程在清军入关初，以本人名义起草露布，向百姓宣称“义兵之来，为尔等复君父仇，非杀尔百姓，今所诛者惟闯贼”[注]，那策略和语气难道不与诸葛亮出师以讨伐司马氏为名惟妙惟肖吗？直到雍正初，这时满洲的汉化程度已很深了，但《三国演义》仍被贵族们奉作政治教科书。雍正得以即位，统帅宫廷禁卫军的“舅舅隆科多”出了大力。但雍正五年（1727）十月，在两年前已因年羹尧案受株连而罢了官的隆科多，被雍正下令公审，王大臣会议审出他该当死罪的所谓罪证，首列“大不敬之罪五”，第二款便是“妄拟诸葛亮，奏称‘白帝城受命之日，即死期已至之时’”[注]。隆科多原奏已不可见，寻绎这里引文口气，大概是说康熙死后他宣读“遗诏”，命雍正继统，好比先主遗诏诸葛亮辅后主，但雍正不是阿斗，所以自己不敢自比诸葛亮云。自比诸葛亮，当然属于比拟不伦，但由此可知在雍正初总理朝政的这位满洲大贵族，对如此重大政治事件的认识，其实都从读《三国演义》得来。这不是个别贵族的见识。据说，雍正间有个礼部满侍郎札某，上奏保举人才，引用《三国演义》诸葛亮不识马谡的故事，引起雍正大怒，斥其“不当以小说入奏”，被打四十大板，荷枷示众[注]。可见，那时在满洲贵族大臣中间，把《三国》当作政治教科书的风气，依然很盛。

在清朝前期，《三国演义》不但是满人的政治教科书，还是军事教科书。“国初，满洲武将不识汉文者，类多得力于此。”[注]直到本世纪初嘉庆间，有个以镇压川楚白莲教起事著名的满洲大将海兰察，对帐下一名满洲将军额勒登保的骁勇很欣赏，指授说：“尔将材可造，须略识古兵法！”他郑重授与额勒登保的“古兵法”，便是满文《三国演义》[注]。可是，把《三国演义》当作兵法书，岂止满人，岂止清朝前期？太平天国起义以后，湘军将领左宗棠、刘蓉，都被人比作《三国演义》中的诸葛亮，即使起义军也将他们称作“赛诸葛”。两人都得意非凡，刘蓉在同治六年（1867）答左宗棠书，大谈诸葛亮的遭遇还没有今日不幸，“蒙以武侯一席相让，所不敢当，谨以璧还”[注]。可见汉族将领同样把《三

国演义》读得滚瓜烂熟，自觉在模拟小说人物。

荒谬的关羽崇拜

清初统治者成为“《三国》迷”，还有宗教原因，那就是对关羽的离奇崇拜。

历史上的关羽，忠勇有余，却刚愎自用，终于因轻敌而丢失荆州，被东吴大将吕蒙追杀。当关羽处境危急，诸葛亮的援军却迟迟不至，引起后人纷纷议论。章太炎在清末甚至推论，这是因为诸葛亮怕刘备死后没法控制关羽，所以效法萧何杀韩信的伎俩，宁愿丢失荆州，也要假手吴军将他除掉[注]。此说自然不足据，章太炎后来又改变了意见，说是责任在于刘备[注]。但可以从中看到，关羽在蜀汉是勋旧，却骄横得可以。

岂知在罗贯中笔下，关羽即关云长，却忠义兼备，智勇双全。在毛宗岗改订的一百二十回本中，从出场桃园三结义起，到“玉泉山关公显圣，洛阳城曹操感神”为止，前七十七回，关羽始终是引人注目的主角。你看，温酒斩华雄，三英战吕布，千里走单骑，五关斩六将，义释曹操，义释黄忠，单刀赴会，水淹七军，直到刮骨疗毒，败走麦城，最后被东吴献头曹操，还吓得曹操生了“脑癌”，因曹害怕开刀而不治身死。三国鼎立，本与曹操相始终。他死后，魏、蜀、吴三国，便相继被司马氏或篡或灭。而曹操的命运，在《三国演义》中却与关羽存亡联系在一起，关存曹存，关亡曹亡。这样一个人杰鬼雄，在中世纪倘不被人们看作天神，那才是奇怪的事。

于是关羽便成了天神。清朝乾嘉间的史学家赵翼，考证过关羽死后由人变神的过程，吃惊地发现关羽在宋以前都没有受过特殊祭祀，为他立庙是在南宋，而大显灵威是在蒙古人建立的元朝；到明朝万历二十二

年（1594），即过了二百年，又被勅封为“三界伏魔大帝，神威远镇天尊，关圣帝君”[注]，成萨满教巫术传统的堂子三天神之一，这除了说明他们也把《三国演义》当作宗教经典以外，没有别的解释。

相传满洲崇拜关羽，起源于努尔哈赤时期，他向明朝请神像，被赐的画像中有“伏魔大帝”关羽像[注]。这位关圣帝君可能由于成了神的缘故，再也没有当年挂印封金的义气，出了关便崇满媚外，专门显灵护佑后金。因而清初君主贵族对他越发敬仰，称之为“关玛法”，即满语的“关祖”。日常供于坤宁宫，与佛祖菩萨每天早晨享祭，所谓“朝祭神”[注]，遇有大典便移入堂子，在享受血祭的同时，细听满洲帝王大臣的祈祷。他也特爱管事，大至征讨汉族叛逆，小至代替满清选才，都要插一手。嘉庆元年（1796），川楚白莲教起义军进逼荆州，守城清军急需大炮，关羽便立即托梦给清将，在地下掘出了大炮和弹丸。时任湖广总督的毕沅，赶紧将这灵异上报皇帝。嘉庆感激之至，下诏命名为“神赐大炮”[注]。毕沅是乾嘉间的文坛领袖，《续资治通鉴》的主编，连他也相信关羽显圣，别人还有什么话说？

除了在堂子秘祀，清朝还遍立关羽庙，称作“武庙”，与祭祀孔夫子的“文庙”对称。但关羽非但号“圣”，而且称“帝”，地位赛过孔子，而且香火也远胜于孔子。清沿明制，规定每年夏历五月十三是关帝生日，至期必有盛大的祭祀[注]。而孔子的生日，却没人关心。乾隆间有个儒生，上疏请求照“武圣”例，给孔子也定个“圣诞节”，而乾隆却大怒不准。既然皇帝也冷落“文圣”，那么有些官迷心窍的儒生，怎么不会弃文拜武呢？于是有些人参加乡试或会试，便事先赴关圣帝君庙祈祷求签。说来也怪，虽然关羽不过是一介武夫，粗通文墨而已，却似乎不满足于“武圣”地位，凡举子求他保佑的，多能如愿以偿，得中进士乃至中状元，甚而有人蒙他预示本科八股试题。这类灵应，在清人笔记中是津津乐道的[注]，然而无人记载因拜孔子而缀巍科。或许是由于子路已被剁成肉酱，孔子惧怕关公那柄莫须有的青龙偃月刀，而对关公的侵权行为忍气

吞声的缘故吧？

由清宫到民间的“三国戏”

不过，对于普及《三国演义》故事有功的，还有“三国戏”。在元明两代，杂剧和弋阳腔的剧目，已有许多题材取自《三国》故事。清朝列帝大都是戏迷，从顺治起，在宫廷中便频繁举行戏剧演出，不仅搭建豪华的舞台，而且备有御用的戏班。康熙为了网罗出色的演员，甚至密诏江南织造搜捕名优[注]。清朝政府本已设置专门机构管理戏班，即礼部教坊司，但康熙还嫌不便，又命总管皇族事务的内务府设置南府，培训和管理御用戏班。乾隆时，南府已辖戏曲学校五所，加上景山“三学”，培训的皇家戏班学员，总数已达一千四五百名，超出明朝万历间御用戏班人数一倍以上[注]。如此庞大的皇家戏班，在那时全世界没有第二例。他们排演的主要剧目中间，“三国戏”便占很大比重，而且专演给皇帝看的，主要是“新编历史剧”，其中包括乾隆命庄亲王据《三国演义》蜀汉故事改编的连台本戏《鼎峙春秋》[注]。

在中世纪，宫廷风尚，总是给民间风尚以极大影响。上个世纪初，由于林清领导的天理会起事，曾同清宫太监秘密串连，侵入皇宫，引起清朝统治者警惕，因此嘉庆下令在宫中罢演连台本戏，将“南府民籍学生”全部遣回原籍[注]。但这一来，反而促使宫廷戏扩散到民间。例如嘉庆、道光间，以诸葛亮安居平五路为题材的二十五场《英雄志》，以赤壁之战为题材的二十八场《祭风台》，都成为“时尚楚曲”，受到两湖城市乡镇居民的欢迎，在道光后又传回北京，直接成为京剧的前身。

我们的文化史研究，往往从现存的历史文献出发，过高地估计由统治者表彰的雅文化的影响，而过低地估计传播于民间的俗文化的影响。

其实，雅文化与俗文化，同一切文化形态的差异一样，二者之间并没有绝对分明的界限。倘追根寻源，任何雅文化都来自于俗文化，但某种雅文化一旦形成，也一定会反过来影响俗文化。

中世纪晚期的城乡居民，大部分是文盲和半文盲。除了本行本业的经验积累，他们的知识来源，主要靠耳食目治。因而，茶楼、酒馆、书场、戏院、寺观，以及邻里相聚的庭院树荫，都是古典的大众传播场所。《风波》描写的所谓“皇帝坐龙庭”的悲喜剧，信息中心是每天来往于城乡间的一位船工宅前土场，就是一例。巡回于城镇乡村演出的各种戏班，将皇帝也欣赏过的舞台形象展示在他们面前，可能造成如何深刻的印象，于农民反抗运动中间可见一斑。

相传明末农民军将领李定国，就是听了《三国》故事以后，决定效忠于南明永历皇帝，而同企图“挟天子以令诸侯”的孙可望决裂的。这传说是否属实，固然难说，但由荥阳大会上各路农民军首领的诨号，却可清楚看到《三国演义》《水浒传》之类通俗小说的影响。清末的义和团，作何估计暂且不说，但团民崇拜的天神天将，无不来自小说戏剧，却是无可讳言的事实。诸如设坛降神，宣称“玉帝敕命关帝为先锋”，赵子龙、马孟起、黄汉升等皆来会师，而团主私室所供神像，首为关帝，还有赵子龙、周仓，都是众所周知的。清朝皇室最崇拜的关帝，竟变成被统治者同样崇拜的偶像。这中间显示的雅文化与俗文化的相互渗透关系，还不清楚么？

“你能抵挡他么！”

说到义和团，“五四”时代《新青年》的作者们，差不多没有好话。尤其是鲁迅，终生都对义和团思想，抱着难以遏制的憎恶态度。他的憎恶，有一点是针对义和团盲目崇拜《三国演义》所谓忠义人物而发，是

可以断言的。

《风波》中那个“三国迷”赵七爷，显然就是产生“扶清灭洋”谬见的社会基础。你看，他在辛亥革命六年多后，不仅常常叹息说“倘若赵子龙在世，天下便不会乱到这地步了”，而且在他登门威胁被割辫子的七斤的时候，竟然胡诌说，“长毛时候，留发不留头，留头不留发”。把清初的薙发令，说成太平天国的政策，用自己伪造的历史来吓唬“不很懂得这古典的奥妙”的普通平民，已够可恶了。当好心肠的八一嫂用“衙门里的大老爷没有告示”作理由来劝慰七斤一家后，他怒气冲冲地嚷道，“你可知道，这回保驾的是张大帅，张大帅就是燕人张翼德的后代，他一支丈八蛇矛，就有万夫不当之勇，谁能抵挡他”。这番妙论，倘对着孙中山一派革命民主主义者去说，便只能译作“你有资本主义，我有《三国演义》”。真的，“你能抵挡他么！”

从中世纪的中国文学史的角度来看，《三国演义》不算佳作，但在元明以后的讲史小说中可称上品。问题是在走出中世纪时期的中国思想文化史上，从文学作品的客观效应的角度来看，能不能作这样的评估呢？对照一下鲁迅的描写，也许会有别一种认识。

---

1. 依郑振铎说，见郑著《插图本中国文学史》，人民文学出版社1957年版，页546-549。
2. 《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1981年版，页112-113。
3. 明万历间谢肇淛《五杂组》，曾评《三国演义》“事太实则近腐，可以悦里巷小儿，而不足为士君子道也”。此论不确，明清士大夫看《三国》的很不少。清嘉庆初章学诚作《丙辰札记》，于其他演义书均有恕辞，独斥《三国演义》“七分实事，三分虚构，以至观者往往为之惑乱”。他对此书实事比例高估了。但于此可反证罗贯中的写作技巧。
4. 清代流行的金圣叹批《三国演义》，据考证实为毛宗岗赝作。
5. 孟元老《东京梦华录》卷五，已记北宋有“说三分”“五代史”的专门艺人，吴自牧《梦粱录》卷二十，还记有南宋“王六大夫，元系御前供话”，“讲诸史俱通”。可知那时有专门在宫廷中讲史的艺人。
6. 参看前揭郑著《插图本中国文学史》，页717，引贾仲名《续录鬼簿》及分析。

7. 参见《清世祖实录》顺治元年正月。
8. 参见《清史稿·范文程传》。
9. 参见《碑传集》卷四，顺治元年四月范文程露布。
10. 参见蒋良骐《东华录》，雍正五年十月。
11. 《清朝野史大观》卷三“引小说入奏”则。
12. 陈康祺《郎潜纪闻二笔》卷十“国初满洲武将得力于《三国演义》”则。
13. 参见前揭《郎潜纪闻二笔》卷十。
14. 参见刘蓉《养晦堂文集》卷七“与左季高制军”。
15. 参见拙编《章太炎全集》第3卷，上海人民出版社1984年版，页262-263。
16. 参见拙编《章太炎全集》第3卷，页608-611。
17. 《陔余丛考》卷二十五，“关壮缪”则。
18. 《清朝野史大观》卷二“跳神二”则。
19. 参见孟森《清代堂子所祀邓将军考》，《明清史论著集刊》，中华书局1959年版，页314。
20. 钱泳《履园丛话》卷十五“关圣显灵”则；前揭《郎潜纪闻二笔》卷十，“汉寿亭侯显灵”则。
21. 参见孙承泽《天府广记》卷九“庙祀”，震钧《天咫偶闻》卷六“外城东”等则。
22. 例如钱泳《履园丛话》卷十三，“求签”则，便记有这类传闻。
23. 参见清康熙末杨士凝《芙航诗襭》卷十一“捉伶人”。
24. 参看张庚、郭汉城主编《中国戏曲通史》下册，中国戏剧出版社1981年版，页281。
25. 见昭梿《啸亭杂录》续录卷一“大戏节戏”则。
26. 见昭梿《啸亭杂录》续录卷一“大戏节戏”则。

马纯上和匡超人

奴才的地位使奴才必须把一点点爱人民的虚伪同百般顺从主子和维护主子利益的行为结合起来，这必然使作为社会典型的奴才是虚伪的。

列宁《奴才气》

《儒林外史》成书于乾隆初说

18世纪的前五十年，中国更换过三代皇帝。他们就是赫赫有名的祖孙三人——老年康熙、壮年雍正和青年乾隆。《儒林外史》的作者吴敬梓（1701—1754），恰好成为这三代君主统治的一个见证。

关于吴敬梓，尽管文学史家已作过许多考证，但我们对他的生平仍然知道得很少。比如说，《儒林外史》的成书时间，据鲁迅说“殆在雍正末”[注]，据不同意见者说当在1745年[注]。二说相差十年。对于历史研究者来说，这个差别是要紧的，因为它涉及小说的文化背景。任何史料，都有时代性，而编年的精确与否，便涉及史料引用者判断作品的文化背景的准确程度。由于史料编年出纰漏，造成背景判断“失之毫厘，差以千里”的毛病，还少见么？

前人已据作者的经历同书中的描写相印证，判断此书当成于1745年，即清朝乾隆十年。这里再补充一则本证，那就是吴敬梓在书中一再斥责明成祖。

《儒林外史》第八回，描写已故宰相之子娄府两兄弟，前往嘉兴拜望姑丈蘧太守，说起王守仁镇压江西宁王反叛的话，娄四公子便道："据小侄看来，宁王此番举动，也与成祖差不多。只是成祖运气好，到而今称圣，称神，宁王运气低，就落得个为贼，为虏，也要算一件不平的事。"当即受到姑丈警告，"本朝大事，你我做臣子的，说话须要谨慎。"作者往下又写道："那知道这两位公子，因科名蹭蹬，不得早年中鼎甲，入翰林，激成了一肚子牢骚不平，每常只说：'自从永乐篡位之后，明朝就不成个天下！'每到酒酣耳热，更要发这一种议论。"[注]

同书第九回，描写娄府两公子辞别姑丈后，在回湖州老家途中偶遇本家看坟老人邹吉甫，去邹家吃酒，岂知就在席上听到这位乡下老人的见识同他们一样："本朝的天下要同孔夫子的周朝一样好的，就为出了个永乐爷就弄坏了。"他还引用自己亡父的话，提出一个切实的证据："在洪武爷手里过日子，各样都好，二斗米做酒，足有二十斤酒娘子。后来永乐爷掌了江山，不知怎样的，事事都改变了，二斗米只做的出十五六斤酒来。"[注]

像这样的话，便绝非雍正朝的人们敢说，更甭说敢写了。理由很简单，那时倘说此话，定被统治者断作借古非今。雍正继统经过，本来就不明不白，即位后又诬兄弟反叛，斥大臣谋逆，将自己的政治对手和拥戴功臣不断剪除，杀关废放，株连九族，手段极其残酷。在他生时，朝野便有种种谣传，以致他不得不借曾静案，亲自出面替自己洗刷，颁布《大义觉迷录》"昭告天下"。根据谣传，他的"夺嫡"和坐稳帝位手段，正与明成祖相似。他对江南舆情又极其重视，由曾静案而引出吕留良案，乃至将已死的吕留良剖棺戮尸，就是对江南士人的一个严厉警告。如果吴敬梓敢于在雍正朝写出上面那些话，岂非自寻死路？

相反，乾隆即位，是雍正生前立下遗嘱所确定的，没有继统合法性的纠葛。在熬过了雍正十三年严酷统治以后，人们普遍寄希望于新君，如贾谊批评秦二世时已说过的，"天下嚣嚣，新主之资也"[注]。饱受汉人

经史教育的乾隆，对此是有数的，因而即位初期，便藏其忮刻，阳示宽和，而且立即下令没收《大义觉迷录》，从长远说可替其父遮丑，从眼前说又可显示钳制口舌政策已有放松。只有在这样的时候，那些犯忌的议论，才能稍稍出现。吴敬梓去世于乾隆十九年。假定他再多活几年，又逢上乾隆开始大兴文字狱，而且那专一诛心的忮刻手段，远胜于乃祖乃父，这时他敢不敢没有顾忌地骂永乐，怕也难说吧。

以公心讽世之书”

然而，鲁迅以为《儒林外史》，属于清代小说中唯一的“以公心讽世之书”[注]，则的确是不刊之论。

所谓公心，据我的理解，便是力求不以个人爱憎作尺度，来判断当世的种种是非。

《儒林外史》的作者，“乃秉持公心，指摘时弊，机锋所向，尤在士林”[注]。以士人写士林，取向又在于指出和挑明现实的弊病，想力避用个人爱憎作尺度，本来就很困难，何况吴敬梓对不同士人的爱憎又极分明。他的朋友程晋芳作的《文木先生传》，便说他特爱才士，唯独讨厌“时文士”，而且时文即八股文做得越好，越惹他憎嫌。

假如同治间金和给本书写的跋语可信，那么本书所传人物不仅十之八九有原型，而且作者本人就是书中杜少卿的原型。于是，杜少卿对那班靠八股向上爬的人物，鄙称为“暴发的举人进士”，说是“这一宗灰堆里的进士，他拜我做老师我还不要”——杜少卿本人只是个“倒运的秀才”[注]，便正是作者憎嫌“时文士”的自白。

可是作者也明知罕有与时文无关的才士。他所处的时代，经史考证

之学还没有成为显学。要跻身士林，起码得是个诸生，不然只能如书中的牛布衣、景兰江之类，必须靠做幕僚或结交名人才能做成三四流“名士”。作者借书中迟衡山之口说：“而今读书的朋友，只不过讲个举业，若会做两句诗赋，就算雅极的了，放着经史上礼乐兵农的事，全然不问！”[注]这正是作者对当时的士林现状的估计。

因此，作者“机锋所向，尤在士林”，却不以读不读八股文作为是非标准，而以是否“横了一个做官的念头在心里”[注]做标准。在书中，他对那些真信讲举业便可得君行道的迂君子，抱着同情乃至赞美的态度。而对那些在先处于底层，没有做官的奢望，却因缘时会，步步发迹，官腔也随之越来越足的“识时务者”——无以名之，只能借用叔孙通弟子对老师的评论，姑妄形容之——却先同情而后憎嫌，并不认为他们自出娘胎的第一声啼哭，便判定了他们终身就是伪君子。

《儒林外史》刻画了这两类典型。作为映衬，我认为最令人难忘的，就是马纯上和匡超人的故事。他们的故事，在今本五十五回里，共占七回[注]。一部集碎锦为帖子的小说，对两人的描写占了八分之一，说是典型，似不为过。

马二先生说“举业”

马纯上，书中交代他名静，但常称作马二先生。据说他的原型，实即吴敬梓的朋友冯粹中，也是他的同乡安徽全椒人。不过书中一再让马二先生标榜是处州人，因为定八股文取士格式的明初名臣刘基，便是属于处州府的浙江青田人。明清的“处州学”，向来被视作时文正宗[注]。可知作者并非要传冯粹中，只是因为他代表一种类型，于是选取他作为小说的原型之一。正如有人考证范进的原型实即清初的韩菼，而韩菼的遭

际与书中的范进并非全似一样。

这位马二先生，在书中的命运，比他的原型冯粹中还要蹭蹬。冯粹中虽然没有中过举人，却在岁考中成绩优异，补过廪生，“贡入太学肄业”，熬到满洲正白旗官学教习的位置。而马二先生则倒运得很，偌大年纪还是个一般秀才，孤身到处流浪，替江南各地书坊编选“乡会墨程”，即中式举人进士的范文过活。最后参与了杜少卿在南京组织的祭祀泰伯祠大典，被推为“三献”，也就是第三号主祭人，方才光荣地了却作为“名士”的一生。

但马二先生才出场，却对致力于“举业”的前景信心十足。他对“举业”变迁史的那段著名议论，差不多被所有文学史著作所引用，然而这里仍然需要再引一次。

本书在前写了个蘧公孙，祖父曾任南昌知府，但父亲仅任范进的幕僚，且又早逝。他本人既无能又不习八股，连秀才都不是，仅因祖上亲戚都是名门望族，被已离休的翰林院编修鲁某看中，拿他做了女婿。不想鲁小姐是个制艺迷，而公孙的祖父岳父相继亡故，家道破落，悔之莫及。由此想改弦易辙，与“时文士”结交。有天在家乡嘉兴街上见到“处州马纯上先生精选三科乡会墨程”的广告，便主动前往书店拜会，又请马二先生到家里大吃煨得稀烂的猪肉。马二先生“连汤都吃完了”之后，同蘧公孙啜茗清谈，得知他“不曾致力于举业”，大表遗憾，这才推心置腹，说出一番绝密的道理，令蘧公孙“如梦方醒”，从此结为性命之交。他说：

> “举业”二字，是从古及今，人人必要做的。就如孔子生在春秋时候，那时用“言扬行举”做官，故孔子只讲得个“言寡尤，行寡悔，禄在其中。”——这便是孔子的举业。
>
> 讲到战国时，以游说做官，所以孟子历说齐、梁。——这便是孟子的举业。

> 到汉朝用“贤良方正”开科，所以公孙弘、董仲舒，举贤良方正。——这便是汉人的举业。
>
> 到唐朝用诗赋取士。他们倘若讲孔、孟的话，就没有官做了。所以唐人都会做几句诗。——这便是唐人的举业。
>
> 到宋朝又好了，都用的是些理学的人做官，所以程、朱就讲理学。——这便是宋人的举业。
>
> 到本朝用“文章”取士，这是极好的法则。就是夫子在而今，也要念“文章”，做举业，断不讲那“言寡尤，行寡悔”的话。何也？就日日讲究“言寡尤，行寡悔”，那个给你官做！孔子的道也就不行了㊟。

马二先生的这番密语，就揭露当时那班理学名臣如李光地之流的肺肝来说，已够“透底”的了。但吴敬梓觉得还不够，还要借马二先生的嘴，说出当时身处底层的“时文士”信奉的一番小道理。

书中说马二先生结交了蘧公孙，但这位公孙却并不道地。刚结为性命之交，蘧公孙便要求马纯上，把自己的大名，署在马纯上评选的时文选集《历科墨卷持运》的封面上，被马二先生正色拒绝。不想随即在蘧公孙家发生小厮拐带丫头事件。那丫头带着一个旧枕箱，正是先前投降叛逆宁王的南赣道台王惠送给蘧公孙的。这事被秀水县差人得知，准备敲诈蘧公孙，否则就要蘧公孙抄家灭门。马二先生偶然得知，仗义疏财，将评选《历科墨卷持运》的全部稿费九十二两银子，拿出来买了这个枕箱，交还蘧公孙烧毁。蘧公孙夫妇感激涕零，但在马二先生辞别去杭州谋生的时候，只送了二两银子，只及马二先生为他消灾而用去的四十六分之一，还要了两部新书回去。

马二先生毫不在意，跑到杭州，因为失了业，便去游西湖和城隍山。途中遇到一个假冒神仙的炼丹术士，企图借他作中介去骗乡绅胡尚书家三公子的银钱，不想这位神仙得急病死了，白送给马二先生八九十

两银子，那是为了取得马二先生对其“烧银”法的信任，有意以真作假的。马二先生发觉上当，却仍然出钱埋葬了那个假神仙，并资送他的家属回乡，可见他存心忠厚。

这以后马二先生便遇见了匡超人。这个温州农村青年，充当商人伙计到了杭州，不幸主人蚀本，自己跟着流落在此，靠摆拆字摊糊口。马二先生见他在看自己新编的时文选本，大为感动，主动资助他还乡，并同意与他结为兄弟。然而觉得还不够，便在送行时密授如下诀窍：

贤弟，你听我说。你如今回去，奉事父母，总以文章举业为主。人生世上，除了这事，就没有第二件可以出头。不要说算命拆字是下等，就是教馆作幕，都不是个了局。只是有本事进了学，中了举人进士，即刻就荣宗耀祖。这就是《孝经》上所说的“显亲扬名”，才是大孝，自身也不得受苦。古语说得好，“书中自有黄金屋，书中自有千钟粟，书中自有颜如玉。”而今什么是“书”？就是我们的文章选本了。贤弟，你回去奉养父母，总以做举业为主。就是生意不好，奉养不周，也不必介意，总以做文章为主。即害病的父亲，睡在床上，没有东西吃，果然听见你念文章的声气，他心花开了，分明难过也好过，分明那里疼也不疼了。这便是曾子的“养志”。假如时运不好，终身不得中举，一个廪生是挣的来的。到后来，做任教官，也替父母请一道封诰。我是百无一能，年纪又大了。贤弟，你少年英敏，可细听愚兄之言，图个日后宦途相见(注)。

你看，这不是明清的八股取士制度，不，应说是一切把揣摩钦定经典当作敲门砖的中世纪选官制度，一次露骨的透底吗？什么孝悌忠信，全是手段，为自己靠文章举业“出头”的手段。追求的目标，只能是中举。设定这一目标，即使达不到，也可以当上廪生，考选教官，即主管一县诸生的“教育局长”——闹得好还可充当县太爷，但马二先生不敢有此奢望。这就是中世纪晚期诱使千万读书人向往举业的真相，这就是清朝一代到快灭亡时才忍痛放弃的文官考选制度的奥秘。

可怜的马二先生！他尽管洞察这一奥秘，却能说而不能行。他太厚道，一再逢到蘧公孙那样的伪君子，洪憨仙那样的假神仙，破财上当，仍然以好心看人。这就使他终身只能戴顶破方巾，只有遇到杜少卿那样憎恶他的哲学却同情他的为人的破落户子弟，才得到当时有学问的士人的礼遇，尝到了一回做人的滋味。他可能没有想到，他对匡超人的这番教诲，造就了怎样的一个奴才。

满洲向来严分主奴。旗人对旗主，世仆对本主，向来自称“奴才”，而称对方为“主子”“老主子”。这只要看一看清朝皇帝与旗籍官员之间的书信或对话，便可了然。作为统治民族，满洲的这种风气，不能不影响到清朝社会各阶层，《儒林外史》就写过徽州盐商中间也有此例[注]。

文坛流氓匡超人

同马纯上相比，匡超人年纪轻，精力足，出身苦，干劲大。但他还有马纯上无法比拟的一个“长处”，就是奴才气深入骨髓。正是这个“长处”，使他能够很快发迹变泰。否则，纵有那些优点，命运也不见得对他更加眷顾。

匡超人怀揣马二先生资助的十两银子，身穿马二先生赠与的极厚棉袄，搭船回乡途中，便表现了他善于低头服小的本领。那船是巡抚衙门的差役郑老爹雇的。他上了船，便对老差役极力巴结，“不拿强拿，不动强动，一口一声，只叫老爹”[注]。于是，他白吃了两天饭，还博得了未来岳丈的欢心。

回到乡下，逢上父亲瘫痪，兄嫂别居，匡超人非但没有怨言，反而借机力行马二先生的教诲，想出服侍父亲出恭的妙计，白天杀猪磨豆腐去集上卖，晚间点灯念文章给父亲听，果然很快在庄中获得“孝子”美

名，受到潘保正注目。他越发卖力，家遭火灾还照旧夜读，引起过路的知县李本瑛注意。经潘保正揄扬，李县长破例准他参加童生考试，“竟取了第一名案首”。县长进一步抬举他，不仅资助他去应府考院考，还不惜在学政即省教育长官面前下了一跪，请求看他是“孤寒之士，且是孝子”，取中他做秀才。因此，他的文章虽然“理法未清”，仍能“进了学”[注]。

一中秀才，便能同知县分庭抗礼，况且知县还让他拜做老师。这下满庄人家都来讨好，单收的礼钱，固然远不值“千钟粟”，却足以“租了两间屋开个小杂货店”。而父亲病死，也是“满庄的人都来吊孝送丧”，固然说不上“荣宗耀祖”，比起前不久本家叔父还要将他们全家逐出旧屋那时，却已今非昔比。[注]

然而这时匡超人就初露奴才相。只认权势不认人，这是奴才的通病。他中了秀才，竟不去晋见县学教谕并送贽见礼。教官派人传唤。他当众发火说，他只认得县太爷是老师，“他这教官，我去见他做什么？有什么进见之礼！”显示他虽做了秀才，连县学的规矩都不懂[注]。

不懂学校制度，并不妨碍匡超人照奴才规矩行事。李本瑛很快被参罢官，引起县里百姓闹事。衙门要捉拿为首分子，据说匡超人也列入名单。他不是“只认得”李本瑛这个老师么？但闻讯立即惊得手忙脚乱，根本不顾“老师”正在受难，拔脚就溜往杭州[注]，说明他“只认得”的是权势。失去了权势的前任县长，对他来说便毫无用处，何况还要受牵连。

然而他却充分利用了李本瑛有权时送给他的那顶方巾。靠着头戴方巾，他逃亡途中结识了杭州头巾店老板景兰江，并借景兰江介绍钻进了省城名士圈。也靠着头戴方巾，他填补了马纯上离杭留下的空缺，被书店邀请编选时文选本，有吃有喝有稿费不说，还在作序时窃取在名士圈中听到的两个老“选家”议论，将自己的恩人和盟兄马二先生臭骂一顿，由此爬进了浙江“选家”的行列[注]。

这还只是“超人”小试锋芒。他赴杭是去投奔潘保正的兄弟潘三的。潘三在布政司里充吏，是省城有名的流氓。匡超人到杭，正值潘三出差。等到潘三回杭，立即对这位老乡百般提携。潘三很会使用人才，充分发挥匡超人的秀才本领。初见面便命他伪造公文，以拐卖一名妇女，而且出手慷慨，为此付酬银二十两，是他编选时文稿费的十倍。匡超人大喜，从此甘为这个流氓头子的奴才。“潘三一切事都带着他分几两银子，身上渐渐光鲜；果然听了潘三的话，和那边的名士来往稀少。”[注]流氓是讲“义气”的，何况这个秀才对潘三如此有用又听话。于是潘三关心起他的婚姻大事了，那办法就是命他充当“枪手”替别人考秀才，从中分到赃银二百两，拿这笔钱娶了亲——就是郑老爹的女儿[注]。

奴才的信条本来就是所谓“有奶便是娘”。匡超人在潘三手下活得很快活，假如没有意外的话，他本来可以一直这么替流氓主子效忠的。

岂知他早把老师的恩德置诸脑后，老师却没有忘记这个“孝子”门生。李本瑛终于平反，复职，又升了京官，派人专程去杭州送信给匡超人，“约这门生进京，要照看他”。因为老师平反，县里又通知他回去参加岁考。学道特别照顾他，“取在一等第一，又把他题了优行，贡入太学肄业”，就是由普通秀才，接连跳级成为廪生、贡生[注]。这后面当然有已任给事中的李本瑛的影子。

做了贡生便意味着不中举人也可做官。匡超人得意非凡，“和潘三商议，要回乐清乡里去挂匾，竖旗杆；到织锦店里织了三件补服”，自己和妻子、母亲各一件。不料正在兴头上，闻道潘三被捕，罪状十几条，几乎件件与己有关。他看了“登时面如土色”，好在已有经验，仍以走为上计。赶紧卖了房子，用“往京里去做官”为由头，逼妻子回乡。他一溜烟跑到北京，投奔的正是三年前背叛的老主子[注]。

在中世纪，主子有时比奴才要宽厚。李本瑛一见他，便答应包管他可以“考取教习”，也就是他刚中秀才便表示蔑示的县学一级教官。然而

匡超人却用欺骗报答故主的宽厚，竟谎称自己没有结过婚，无非因为“说出丈人是抚院的差，恐惹他看轻了笑”。没想到李给谏要把外甥女辛小姐许配给他，他居然应允，“戏文上说的蔡状元招赘牛相府，传为佳话，这有何妨！”注其实正是“书中自有颜如玉”的鬼魂作祟。

马二先生不是说，即使时运不好，终身不得中举，能挣到廪生便可“做任教官，也替父母请一道封诰”吗？匡超人对此又信又不信。他压根儿没想过中举，他从来认定投靠权势就是时运。他很懂得奴才有高低之分，能爬一级就算一级。他的哲学是打狗要看主人面，所以做狗要看主子面子大小；只要主子面子大即权势大，做狗就比较安全，很少被打，因而这时就应摇尾乞怜，博取主子欢心，替自己捞到最大的好处。正是基于这种打算，他才不惜犯重婚罪，靠欺骗做了李给谏的甥婿。

于是匡超人便考取教习了。读者自然关心他如何对待发妻，对待从前的恩主潘三。作者安排的结局，未免令人失望。匡超人刚回杭州，便欣喜地得知郑家女儿病死了，他立即吩咐他哥将丧事办得体面些。接着他又拒绝了在监里的潘三提出的会面要求。他对来人发表了一通演说，颇为精彩，令人如洞见此等奴才的肺肝，值得照录：

> 二位先生，这话我不该说，因是知己面前不妨。潘三哥所做的这些事，便是我做地方官，我也是要访拿他的。如今倒反走进监去看他，难道说朝廷处分的他不是？这就不是做臣子的道理了。况且我在这里取结，院里司里都知道的，如今设若走一走，传的上边知道，就是小弟一生官场之玷。这个如何行得！可好费你蒋先生的心，多拜上潘三哥，凡事心照。若小弟侥幸，这回去就得个肥美地方，到任一年半载，那时带几百两银子来帮衬他，到不值什么注。

你看，这个奴才，靠着行骗、犯法和走后门，刚弄到一个候补官——教习要做满三年才可能酌授正式官职——的小差使，而且连“取结”即领取诸生身份证明的手续还没有办，便以主子自居了。他那样官

气十足，足到忘记“潘三哥所做的这些事”没有一件与己无关，俨然朝廷王法捍卫者的嘴脸，来教训往日的恩主。他当然有此胆量，因为他有了更硬的后台，有了抵罪的护符，更重要的是潘三已被王法套住了，而他就要远走高飞，不怕潘三报复，就是说潘三对他已经没有什么用了。

不过，匡超人是聪明的，自然懂得世事不可不退一步想想，万一将来还用得着潘三呢？更何况自己做的那些丑事，都捏在潘三手心里，万一现在被潘三抖露出来会怎么样呢？于是乎，嘴脸又一变，昔日流氓腔又夹着官腔一道冒出来了：“多拜上潘三哥，凡事心照”，这是哀告潘三要顾念哥们义气；一年半载后“带几百两银子来帮衬他”，这是许愿会报答潘三成全到底的好处。但这一来，他到底是官呢，流氓呢，还是流氓而官呢，官而流氓呢？恐怕连他自己也搞不清楚了吧。

“匡超人高兴长安道”

匡超人以后怎样？教习干得顺当吗？混满三年后捞到县太爷职位过过真的官瘾了吗？吴敬梓没有续写，其实也不必续写。

匡超人会一帆风顺的。他也许很快会变成某个肥美地方的知县，升堂，丢签，榨有钱人的油水，打没钱人的屁股，当然还会重用潘三那样的流氓，巴结比李本瑛更有权势的大官。往后他也许混得更好，因为官场经验攒得多了，吹牛撒谎，溜须拍马，忘恩负义，见风使舵，趋炎附势，蝇营狗偷，这类固有的本事会变得更熟练，而且会添上新的全挂子本事。说不定没几年就扶摇直上，就像乾隆晚年重用的和珅那样。

和珅不就是个皇帝的御用轿夫吗？官学生出身，可能就是匡超人这样的教习的高足，便因善于替皇帝抬轿子，讨得皇帝喜欢，几年里就由皇家仪仗队长，而升侍卫官，升侍郎，升尚书，升大学士，兼军机大

臣，兼吏户二部尚书。可惜吴敬梓死得太早，没见到和珅的发迹过程，否则“匡超人高兴长安道”，会写得更加精彩。

不过，吴敬梓没有忘记向读者交代，匡超人走上长安道，还记得他头一位恩人兼盟兄马纯上吗？

按照吴敬梓描写的匡超人的做人哲学，他总是有奶便是娘，眼前“对我有用”的便是好人，要是他认定此人“对我还有什么用”，便会抛弃、背叛，乃至落井下石。对他来说，马纯上早成为既陈之刍狗，不妨践踏几脚。

匡超人在杭州取定了结，便上船北行了。今非昔比，在船头包了头等舱，一直包到扬州。路遇坐二等舱的两名“衣冠人物”，便屈尊同他们谈天。对方知道他是浙江选家，恭维一句。他高兴起来，不免老脾气发作，大吹“我的文名”如何如何，说是专著已达九十五本之多，每本定要卖一万部。

不幸，这家伙自吹自擂，得意过头，竟露出肚里装的是一包草，道是北方五省读书的人，“家家隆重的是小弟，都在书案上，香火蜡烛，供着‘先儒匡子之神位’！”听话的一位忍笑不住，向他指出：“所谓‘先儒’者，乃已经去世之儒者；今先生尚在，何得如此称呼？”他闹了大红脸，还强辩道：“不然！所谓‘先儒’者，乃先生之谓也！”[注]

然而落入这样的窘境，匡超人居然还会往下胡吹。于是便谈到马纯上。大概由于马纯上还是名家，因此匡超人还承认他是“好友”。好友归好友，照样得奚落，否则不就显得自己比马二先生不如了？

“这马纯兄理法有余，才气不足，所以他的选本也不甚行。选本总以行为主；若是不行，书店就要赔本。——惟是小弟的选本，外国都有的！”[注]

看了这段话，匡超人怎样对待将他从绝境中拯救出来的恩人，还需多问么？但有一点很有趣，那就是为了吹嘘自己编的书如何“行”，竟编造说“外国都有的”。哪个外国？日本，朝鲜，还是安南？他没有说，也许根本说不出。但却证明，借重“洋人”来抬高自己的身价，也是古已有之的。

在中世纪晚期，像匡超人这样无耻的东西，偏能逢凶化吉，“运气”好极。这大约就是吴敬梓创作这样一个奴才典型的本意吧？

附记：此篇初稿，作于上世纪70年代末，纯属读《儒林外史》而结合明末清初科举史所作的笔记。不意收入本书之后二十年来，屡受读者质疑，谓文中所评匡超人，是否现实生活中的谁或谁？我自恨没有如此卑劣，借小说以斥恶棍。因为我向来服膺马克思的名言：“对付一切阴谋诡计的最好办法，就是将它放到桌面上来。”（大意）但有人愿对号入座，非我所能阻遏。二十年后重刊此文，如又有人对号入座，那我只能付诸一笑。2007年3月校毕记于由盲复明之夜读斋。

---

1. 《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社1981年版，页221。
2. 作家出版社编辑部《关于本书的作者》，《儒林外史》，作家出版社1954年版，卷前页67。
3. 《儒林外史》，作家出版社1954年版，页87。下引原书均据此版。
4. 《儒林外史》，页92-93。
5. “今秦二世立，天下莫不引领而观其政。夫寒者利裋褐而饥者甘糟糠，天下嚣嚣，新主之资也。此言劳民之易为政也。”见贾谊《过秦论》中。
6. 《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷，页225。
7. 《中国小说史略》，《鲁迅全集》第9卷，页220。
8. 《儒林外史》，页309-310，页312。
9. 《儒林外史》，页331。
10. 《儒林外史》三十四回杜少卿语，《儒林外史》，页331，页337。

11. 马纯上主要见本书第十三回至十五回，匡超人主要见于第十五回至二十回。

12. 例如本书第十三回，蘧公孙想结识马纯上，便因为见到报帖，说他是“处州学”。前引书，页133-134。

13. 《儒林外史》，页135。分段标点均重定。

14. 《儒林外史》，页157。重点是我加的。

15. 书中第二十三回，写了扬州盐商万雪斋，本是破落盐商万有旗程家的书僮，后来发财，与翰林家联姻。婚礼那天“不想他主子程明卿清早就一乘轿子抬了进来”，结果被敲去一万两银子才“不曾破相”。这就是汉人也讲主奴界限的例证。

16. 《儒林外史》，页158。

17. 参看《儒林外史》第十六回。

18. 参看《儒林外史》第十七回，页168-170。

19. 参看《儒林外史》，页169-170。

20. 《儒林外史》，页171。

21. 参看《儒林外史》第十七、十八回。

22. 《儒林外史》，页190-191。

23. 《儒林外史》，页191-194。

24. 《儒林外史》，页194。

25. 《儒林外史》，页194-196，页197-198。

26. 《儒林外史》，页198。

27. 《儒林外史》，页201。

28. 《儒林外史》，页202。

29. 《儒林外史》，页202。

跋几份“反洋教”揭帖

八佾舞于庭。是可忍也？孰不可忍也！

《论语·八佾》

大概在十多年前，涉猎晚清思想文化史料，偶然读到几份反“洋教”的地方文献，总感到似曾相识。但在哪里曾经见到过类似作品呢？当时没有细想。

近阅《反洋教书文揭帖选》(注)，不禁又感到似曾相识。约略回顾，始觉恍然，原来它们极像那个动乱岁月的大小字报。因为曾荣幸地被对立各派红卫兵贴大字报声讨致罪，所以很熟悉这类作品的风格，以为它们的思路情结很像，行文推理也很像。

于是，积疑胸中廿载的一个问题——何以那岁月的开端会特别表彰上世纪末的义和团、红灯照？也顿然冰释，自以为窥见了历史与现实联系的某种消息。

读史偶得，谨录数帖，略附跋语，以就正于高明。

湖南合省公檄（节录）

慨自邪说日炽，正道浸微，异类横行，人心共愤。有如逆夷唤咭唎者，僻处海澨，其主或女而或男，其种半人而半畜，山书所谓“倮虫”，汉译所谓“鳀人”者也。明纲不振，宣德时利玛窦、艾儒略等，始以其国之耶稣天主教惑人。当时有识者已为隐忧，至请旨屏逐，遂勒回本国。我朝惠鲜远人，乾隆四十年准互市广州，

盖圣主无外之意，非有所取于彼也。讵意狼心叵测，欲壑难填，不念覆载之恩，反肆猖狂之志。所至传教，诱赚愚氓；刊布邪词，敢为欺诞；彝伦攸，廉耻胥亡。始尤畏人攻击，私相授受；今则到处招引，白日连横。四野骚动，人情汹汹；厝薪之忧，贻患胡底？为虺弗摧，为蛇奈何？抉而绝之，乌容稍缓！(注)

以上录自清同治元年（1862）江苏巡抚沈葆桢的呈送件。原件很长，如同晚清出于绅士之手的各种檄文揭帖一样，照例充斥八股气。现节录首节，看一看那行文的格式和语气，有堂皇的破题，反接的承题，由反而正的起讲，不是活像时文中的那一套概括全檄题义的引论么？

这份檄文，当时流播多省，十多年后在民间仍有节本传刻，应该承认影响很大。作者义形，跃然纸上，自不消说。可惜，作者虽对制艺揣摩颇熟，于历史则不甚了了，以致开口便错。

比如说引用古典骂人，原是中世纪士大夫的拿手戏。然而此檄将英国人比作“倮虫”，第一恰好不见于《山海经》中的《山经》，而见于《吕氏春秋》和《礼记》；第二这两书说到“倮虫”，恰好在于说明人为倮虫之灵(注)。你说，这一比喻，对“英夷”究竟是辱骂呢，还是恭维？所谓鳀人，也并非倮虫的“汉译”，而是指戴鱼皮冠的人(注)，这同“英夷”有什么关系？

比如说数落人家祖先历史以揭老底，也原是中世纪人们骂街的惯伎。然而起草此檄的绅士们，虽然都有资格进入明伦堂，但考起历史来都只配得零分。如所周知，利玛窦进入广东肇庆，时在明朝万历二十八年（1600），上距宣德末年（1435），已有一个半世纪多。艾儒略入华更晚，在利玛窦死后三年（1613）。此檄说他们都是宣德间东来传教，已属子虚，而说宣德间“明纲不振”，也非事实。郑和第七次“下西洋”就正在那十年间。利玛窦、艾儒略都是意大利人，并非英吉利“国”人——这一纰漏尚可宽恕，因为清末的大学士徐桐也弄不清西欧有几国。但利

玛窦卒于北京，由明朝皇帝的关注而举行过盛大的葬礼；艾儒略卒于福州，葬礼尽管没那么风光，生前却已被中国士大夫誉为“西来孔子”。明朝大臣中间，反对他们的固然有，保护他们者却更多，因而他们都在中国善终，何尝被驱逐回本国？——这一纰漏，适足以确证那些左右舆论的绅士们，对于“近代史”已何等无知。

无知倒也罢了，更糟的是偏见。清朝准许英国等西洋人来华做生意，早在雍正间便见于官方记载，不必说了。就是在内地传教，清朝从康熙到乾隆，几度下过禁令，但始终网开一面，只要传教士遵守中国规矩，就不禁绝。而此檄作者却比“我朝圣主”走得更远，不分青红皂白，凡外来事物一概用“诛心”法予以否定。

此檄自入题而下，首先驳斥“洋教”的教义，那迂腐就不谈了，其次又“谨摘其最恶而毒者十害”，逐一给以声讨。然而，罪状虽达十条，也足以煽动土迷信者交斥洋迷信，却几乎没有一条经得起事实的检验。例如将举行洗礼说成诱导信徒发狂，将临终忏悔礼说成要对死者剜目剖心以拿去制药，不都是胡扯么？至于说传教士取处女的红丸，吸童男的精髓，那更是用中国道士的采补邪法来诽谤他人。用土迷信反洋迷信，尽管可以蛊惑群众于一时，却决不可能反掉洋迷信。

据历史所揭示，反洋教运动持续了四十年，到义和团出场而登峰造极。结果怎样呢？单看信徒人数，20世纪初中国的基督徒，数量就比半个多世纪以前翻了几番，达到百万以上。这与其说是西方基督教的胜利，不如说是中国土迷信所受到的惩罚。不是吗？

周汉《谨遵圣谕辟邪》

顶天立地，掀天动地，惊天动地；

拌死求生，视死求生，有死无生。

同里崔五子先生辑《辟邪纪实》一书，隐其名曰“天下第一伤

心人”，避鬼锋也。汉不然！天诛邪教，捏造耶稣邪鬼名目，僭礼干分，尊祀配天，捏造妖书，吠天地三光为邪鬼所造之器物，吠人祖宗父母弃世如器物损敝然。中国圣贤仙佛，悉遭辱詈。胆敢四处散发，煽惑中国愚民，诱奸中国妇女。罪通于天，神人共愤！是不鸣鼓攻之，邪教妖书，何由而灭？痛恨从邪鬼徒，助鬼为虐，与汉寻仇，誓与死斗！预作挽联一章，刊传天下后世，听之公论。其联曰：

以遵神训讲圣谕辟邪教而杀身，毅然见列祖列宗列圣列仙列佛之灵，稽首自称真铁汉！

若忧横祸惑浮言惧狂吠而改节，死犹□不忠不孝不智不仁不勇之臭，全躯岂算大清人？

光绪十六年元日湖南宁乡男子周汉字铁真刊布(注)。

上件原藏英国国家档案局。我觉得有趣的，倒不是因为它在国内罕见，而是因为它属于今存周汉那些反洋教文字中顶“文雅”之列。

光绪十六年元日，当公元1890年1月21日，这个周汉虚岁五十(注)，也就是步入“知天命”之年。他虽是诸生出身，但在湘军中吃粮近二十五年，退伍前为“钦加二品衔陕西候补道兼袭云骑尉”。在清朝，候补道多如牛毛，云骑尉只称“半个前程”，是二十六阶世职中最低的一阶。在兵营里混了四分之一世纪，只换得礼帽上那个镂花珊瑚顶子是真的，此人参谋军务的本领看来也很有限。

但此人“以病归田”之后，不返宁乡而居省城，没几年便成为长沙宝善堂的主要头目。那时湖南的山、堂、香、水，因为湘军退伍官兵大量涌入，势力膨胀，名目更多。宝善堂当为其一，而且当为受地方豪绅把持的一个(注)。周汉入堂后，起初几年干了些什么，还不清楚。但由光绪十六年正月初一起，他忽然发誓要与洋教为敌，则由前录那篇大字报显示得很清楚。

在义和团大闹前，周汉和他经理的宝善堂，散布的各种反洋教文件，据说有几百种，今存的还有三十余件[注]，大部分是1890年到1892年间的作品。就创作数量来说，堪居当时独家创作的此类作品之魁首。

那么，创作质量怎样呢？前录那篇已有示范。倘说思想迂腐，辞气鄙陋，文格卑下，逻辑不通，则一篇胜似一篇。可以称道的，确实只有他所引以自豪的非凡勇气——如此下劣的货色，居然敢于自诩为卫道的杰作，居然敢于冒称为通省的公论，又居然敢于广为张贴散发。

周汉自称“谨遵圣谕破邪”。那圣谕，不是“今皇帝”光绪的，而是光绪的高祖“宪皇帝”雍正的。雍正关于天主教的圣谕广训，他也没全看，仅看过他的同乡崔暕《辟邪纪实》一书卷首恭录的那几道[注]。至于他要破的邪说，他同样不读原书，只据《辟邪纪实》摘引的片言来揭批。但他尽管除圣谕、邪说外，连驳论都剽窃此书，却又表示瞧不起它的作者，讥之为胆怯，怕死，故而匿名发表——中国古近圣贤之徒行剽窃之实而避剽窃之名的惯用伎俩。

运用如此妙法化人为己之后，周汉的勇气大增。他写下前录揭帖的当天，诗兴大发，“自励四绝”。诗无诗意，却足以言志。“孔门弟子大清臣”“儒宗振起要奇男”，都已显示他何等自负。更妙的是他硬拉周敦颐做自己的祖宗，暗示他才是这位宋代道学开山的血统继承人，应该成为当世卫道首领[注]。果不其然，过了一个月，光绪十六年二月初一，他又写了一份大字报——《周程朱张四氏裔孙公启》，尽管自谦为“从孔颜曾孟四氏裔孙之后”，却明白自封为当世理学世族的首脑。“天下士大夫莫不蒙尧舜禹汤文武周公孔子之泽与我大清列祖列宗今皇帝之恩者也，蒙恩泽而不图万一之报，是谓非人”。怎样才能算人？只消日讲宋代理学家解释的四书五经；四书五经难懂，只消日讲雍正之流的圣谕广训；圣谕广训难解，只消日讲什么“像解”“直解”“宣讲集”之类高头讲章。就是说，八股通了，“邪说”自破。

可惜自徐光启、利玛窦以来[注]，八股日讲，洋教依然披猖。周汉于是想出又一克敌妙策，就是谩骂。

利用方言谐声，文字谐韵，移花就木，丑诋他人，原是中世纪游民无赖的拿手好戏。在这一点上，周汉确实超过了《辟邪纪实》的作者，不愧是流氓成性的帮会头子。他将天主教称作“天诛邪教”，一字之改，已够刻毒了。但他觉得还不够，随即刊布的大小字报里，更改“主”为“猪”，改“教”为“叫”，改“洋”为“羊”。“天猪耶稣妖叫”“耶稣猪精臭秽之书”“西羊鬼叫”“猪羊杂种”，诸如此类不堪入目的谩骂字眼，充斥于这个自称“孔门弟子大清臣”的揭帖歌词中。

然而宗教属于信仰领域。无论盲信还是迷信，对于信仰者来说，谩骂固然会造成精神创伤，却很难动摇他们的内心信仰。天主教、基督教的原罪观念，认为人生在世就是替人类始祖赎罪。假如信徒真的坚信这一套，那么谩骂的作用岂非正好相反，越骂越是为丛驱雀么？

不过周汉是帮会头目。中世纪式的帮会，不论其内部怎么讲哥们义气，其活动方式必具流氓特色，何况晚清湖南等地的帮会已变成兵痞为主干的组织。流氓手段与不择手段从来是同义语。周汉的反洋教宣传，就以不择手段作为特色。因而他当然还有更多的克敌妙策。

不妨引一段他的自白：“其辟邪书文各种，有具名大清臣子周孔徒著者，有统称大清天下儒释道三教公议者，有孔颜曾孟四氏裔孙及周程朱张四氏裔孙公同刊布者，有全湘士绅公刊者。”[注]周孔徒已是化名，已可证实此人并非他自诩的什么行不改名、坐不改姓的“真铁汉”，其他署名更是假冒公论以虚张声势。只消看看八国联军侵略中国时“衍圣公”雇佣军乐团欢迎侵略者的丑态，便可知这个周孔徒并不代表孔圣人后裔的心愿。何况什么“儒释道三教公议”，什么“全湘士绅”决定，更使明眼人一看便知是在造谣。

但以上造谣，无非止于假冒“民意”。周汉比一般流氓更勇敢的地

方，还在于他居然假冒“官意”。人们知道，在中世纪的氛围中，假冒官意与假传圣旨，罪过几乎相等，因为一个县太爷即等同于百里方圆内的土皇帝。周汉留下的反洋教文件，有署名“湖南巡抚部院咨复直隶总督部堂稿”“总理衙门通行晓谕”等多件，可知他不择手段地造谣，已到何等目无法纪的地步。他所以敢如此，并非表现他对洋教的仇恨——真正的仇恨决不会用造谣惑众的卑鄙手段来表达，而适足以表明他和他的同道内心的胆怯，也适足以表明“我大清”帝国政府已对各种离心倾向的失控状态。

周汉假冒民意和官意造作谣言，直接意向无非是对教徒实行恫吓，对“愚民”实行煽惑。不论他的手段多么卑鄙，他这一招无疑在某种程度上达到目的。19世纪90年代，湖南的排外思潮颇为激烈，而湖南士绅间流传的周汉反洋教歌谣揭帖，又掺入很多美化性的附饰，例如将周汉描绘成自觉地反对帝国主义侵略的先驱，就是证明。

我不想否认周汉辈反洋教活动的客观效应。但客观效应决不能与主观动机画等号，卑劣的目的可能造成相反的结果，这是历史上屡见不鲜的。因此，我以为，反洋教斗争蕴含的某种正义性，与周汉之流目的之卑鄙性，并不存在无法作出合理解释的矛盾。

黄州八邑公议

> 黄州八邑公议：近有无耻之徒，私自与洋人来往，擅将房屋地基，或租或卖与洋人。将租卖主全家打死，并将所住之屋宇概行焚毁。倘洋人挟官逼民，民就同变。不逼不变。此□告白[注]。

这是光绪二十年（1894）六月在湖北黄州张贴的一份告白。它的内容很简单，就是要求州内百姓，用拒绝出卖出租房屋地产的办法，使西传洋教士无从在本州获得立足之地。对于胆敢违反此议者，所发出的威胁当然是严厉的，灭门焚居都是中世纪的典型措施。但有意思的是结尾

数句。告白作者，清晰区别官、民、洋，以为洋、民不两立，而官则首施两端。因而，此告白与其说是写给洋人看的，不如说是写给清朝政府看的。你要站在洋人一边反对民人吗？那么民人就会造反。你要去顶洋人吗？民人不仅不会造反，还会谅解你，帮助你，“不逼不变”。或许有人认为这是一份软弱妥协的文件，我以为却是很有识见的表现。

成都揭帖

约初十日，打洋房，赶洋人。大众议和，各铺执棒一根。若有不来者，是洋人的舅子[注]。

在光绪二十一年（1895）五月出现于成都街头的这份大字报，可说是十九世纪九十年代反洋教文献中最短的一份。然而内容和思想都很有趣。有那么几个人，也许在茶楼酒馆，也许在私室书斋，作出一个决定。然后形成文件，到处张贴。“打洋房，赶洋人”，无疑是号召拆毁教堂，驱逐外国教士。然而要求每个店铺出大棒一根——意味着各出执大棒者一人，却值得思考：为什么要求“四民之末”的商人站到第一线？为什么强令信奉“和气生财”的商店主人参加武斗？难道揭帖作者已感到四民以商为主了么？难道当时四川省城的商人，同洋人的利害冲突，已经超过熟读圣贤书的士人了么？我不懂。但我以为结束二语，特别有意思，说明那时中外通婚，尤其是中国妇女与外国男子结婚，在一般市民眼里是怎么回事。

---

1. 王明伦选编，齐鲁书社1984年版。据编例，书中收录的是1861—1899年间反洋教运动中形成的文献资料。下引原文，均据此书。
2. 前引《反洋教书文揭帖选》，页1。标点略有更动，下同。
3. 《礼记·月令》孔疏引《乐纬》：“倮虫三百六十，圣人为之长”。
4. 见《战国策·赵策》高诱注。参看《广雅·释鱼》“鳀”字王念孙疏证。
5. 前引《反洋教书文揭帖选》，页175。

6. 《反洋教书文揭帖选》，页174，介绍周汉生于1843年，卒于1911年。但据同书页176所录《周汉自励四绝诗》，作于上述揭帖同日，而第四首云“努力挥戈争一胜，赎还四十九年非1841”，则五十初度的惯用语气。据此上推，周汉生年似当为道光二十一年己丑，当公元1841年。

7. 今存周汉反洋教作品中，屡称代表“全湘士绅”“宝善堂同事文武官绅”等，可证。

8. 前引《反洋教书文揭帖选》，页174。

9. 崔暕，湖南宁乡人，曾出入湘军首领胡林翼、左宗棠的幕府，戴过花翎，中过举人，做过知县。同治元年（1862），他匿名刊行了《辟邪纪实》一书，攻击天主教，抬举哥老会，在同、光间流传甚广。卷首“恭录圣谕广训”十六道，均摘自雍正的禁教言论。

10. 诗见前引《反洋教书文揭帖选》，页176。

11. 周汉等假托扶乩而得的“敕封溥护照应翟公真鸾训”，公开斥责明代天启、崇祯间传播信仰天主教的徐光启、利玛窦等中外人士是“匪徒”。见前引《反洋教书文揭帖选》，页203。

12. 前引《反洋教书文揭帖选》，页182。

13. 前引《反洋教书文揭帖选》，页170。

14. 前引《反洋教书文揭帖选》。

历史的孔子与孔子的历史

有人把真理称作时间之女，而不说是权威之女，这是很对的。

培根《新工具》

假孔子与真孔子

孔子成为问题人物，由来已久。比如说，孔子究竟代表进步呢，还是代表保守乃至反动？这一问题，便由晚清争论至“五四”，由“五四”而争论至建国初。直至于今，转眼已将百年，问题却基本如故。

问题的症结在哪里？说起来也够复杂的：政治的，社会的，心理的，方法论的，文献学的，乃至个人感情的，种种因素都在起作用。倘能编写一部《孔子研究史》，那令人读来必定甚感兴味。

不过，就如何研究孔子来说，我以为周予同先生在半个世纪前便提出的一个意见，目前依然值得重视。

那意见，见于《经今古文学》《孔子》诸书。周予同先生认为，我们研究孔子，必须区别假的孔子与真的孔子。为什么呢？因为有“道统”“学统”之类传统观念在作怪，致使拿个人的主观的孔子来代替真正的客观的孔子的现象，在学术思想变迁史上普遍地存在着，如梁启超所说，孔子渐渐的变为董仲舒、何休，渐渐的变为马融、郑玄，渐渐的变为韩愈、欧阳修，渐渐的变为程颐、朱熹，渐渐的变为陆九渊、王守仁，渐渐的变为顾炎武、戴震[注]。——我们还可以将名单延伸下去，说

是渐渐的变为康有为、章炳麟，等等。

假如我们承认，梁启超指出的现象，在历史上的确存在，那就必须承认，周予同先生强调要从历史变化的角度，来考察孔子及其学说的历史命运，无疑是研究孔子的重要方法。

正因如此，研究孔子，注意哪些是孔子的言行固然重要，注意哪些不是孔子的言行也许更重要。

清朝考据学家中间，流行着一种说法，所谓“治经如剥笋”。剥去层层附丽的笋壳，才能见到纯净的笋肉。就方法而言，这比喻是正确的。

孔子的形象，在历史上那样变幻不定，就因为“笋壳”太多。他时而现身为先知，时而现身为巫师，或被说成僭望王位的“素王”，或被说成安贫乐道的“先师”。他被一些人看成禁欲主义者，被另一些人看成享乐主义者，在有的时代是君主专制的拥护者，在另外时代是限制君权的倡导者。他的身价随时涨落，人格上下浮动，封号屡次改变，作用代有异说。

举初唐为例。在这个所谓“经学统一时代”[注]，出现了颜师古的《五经定本》，孔颖达、贾公彦等的《五经正义》。自汉以来挂在孔子名下的经典，由于国家权力的直接干预，从文字到解释，似乎都统一了。按照逻辑，孔子的形象，应该固定不变了。至少在统治集团中间应该不变。

事实怎样呢？从唐高祖、唐太宗到唐高宗初期，不到半个世纪，孔子形象大变至少三次：武德二年（619），唐高祖下令在国子学立周公庙和孔子庙，以周公为“先圣”，孔子为“先师”，而以孔子配享周公。就是说只承认他是教育家的鼻祖，不承认他有坐在主位单独享受致祭太牢的权利。但父亲的这一规定，却被儿子取消。贞观六年（632），唐高祖尚在，唐太宗便下令废除周公庙，以孔子为“先圣”，颜渊为“先师”。

就是说让孔子升座南面，享受救世主鼻祖的待遇，而把第一位教师的荣誉让给他的大弟子。贞观二十一年（647），即《五经正义》修撰期间，唐太宗又下诏为孔子增添了一群配享者，都是以解说经典著名的孔门后学[注]。岂知他的儿子唐高宗即位不久，大约在永徽六年（655），便又下令取消父亲的规定，恢复祖父的规定，仍以周公为“先圣”，孔子为“先师”，改进之处在于保留颜渊、左丘明的“从祀”地位。这一改制显然带有刚谋得皇后地位的武则天的个人印记，因而引起了元老重臣长孙无忌等的反对。他们在显庆二年（657）集体决议，认为以孔子配享周公是降低了孔子地位，而将左丘明等作为“从祀”，也是违反“故事”的贬斥行为。懦弱的唐高宗只好服从，又取消了两年前的决定。

初唐三代皇帝对待孔子的态度，堪称否定之否定的实例。何以有此反复，属于别一问题。但明显证实，他们尽管在命人统一经义，自己却对孔子没有统一认识，于是出现了祖孙三人各拿个人的主观的孔子来强迫太学生们崇奉的趣剧。

类似上面的实例，在历史上不胜枚举。韩非早在战国末便讥笑说：“孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨。孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎！”[注]虽然他忘记讥笑自己也非真申、商，但这段话确是歪打正着，说明早在公元前3世纪，真孔子的形象便被各种假孔子的形象淆乱了。积累已二千余年的重重“笋壳”，倘不耐心剥掉，怎能见到孔子的本相呢？

近代三种假孔子

讨论孔子研究史，便不能不特别重视由晚清到“五四”前后出现的两位假孔子，就是首先由康有为和章炳麟分别描绘的两位孔子。

成书于戊戌维新前夜的《孔子改制考》，在康有为讨论孔子和经学的众多论著中间，无疑属于影响很大的一种。康有为一反“道统”论的千年陈说，以为孔子“祖述尧舜，宪章文武”，其理则有，其事则无。他认为，在孔子前后，有老子称引黄帝，墨子称引夏禹，许行称引神农，都同孔子称说尧舜文武周公一样，无非假冒先王的牌号，以赢得人们的信仰，因而都属于伪造历史。但这样的伪造，在康有为看来是有道理的。为什么？据他说，因为“贵古而贱今”，是人之常情，倘若直说自己有意革新，将会引起守旧的人们强烈反对，倘若先说明是古圣前修早已有过的主张，则可以压服口声，万一失败也可说非己之罪；所以，孔子追求“太平世”的理想，却要编造历史作为未来的倒影[注]。

在康有为的本意，强调孔子“托古改制”，可以借用原始“圣经”的权威，来打击封建的经院哲学的权威。结果呢？出乎康有为及其追随者的逆料，他的《孔子改制考》，恰好反对了千百年来人们心目中的孔子形象，即孔子属于复古派、保守派，而树立了另一个形象，即孔子主张变法改制，是革新派[注]。

常言道：憎恶和尚，恨及袈裟。戊戌维新失败以后，康有为的主攻方向，由那拉氏为首的清朝统治集团，转向了孙中山为首的民主革命派。这当然引起了更觉悟的改革者的愤怒，于是康有为描绘的孔子，也着倒运。

本世纪初，以撰著《驳康有为论革命书》而名震中外的章炳麟，便同时发表了《订孔》《论诸子学》等文[注]。他描绘孔子有三副面孔：“有商订历史之孔子”，“有从事教育之孔子”，还有醉心于富贵利禄的“国愿”孔子。据他说，作《春秋》而成为史学宗师的孔子，办私学而成为平民先师的孔子，都已属过去；只有那个热衷于向上爬的孔子，“道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便于行事则可”的孔子，却对后世留下长远影响[注]。

章炳麟后来承认，他描绘的这位孔子，也是假的，旨在树立一个与康有为相反的孔子形象。他当然没有料到，思想一旦形诸文字，便进入特殊的客观范畴，将不依原作者主观认识的改变，而使其在精神世界已发生的影响改变。所以，尽管章炳麟自悔“驷不及舌”，他的前声已波及后进(注)。

所谓极端相合吧，康有为和章炳麟描绘孔子，命意相反，造假则同。就命意来说，他们虽然互相反对，但都出于要求中国进步的渴望，都不算错。问题在于，他们都多少自觉地以为，只要使好意得到实现，便可不择手段，因而历史也就只被看作达到某种现实目的的手段。然而历史究竟不是手段，它属于已经不可改变的过去，属于任何主观意向都已对它莫可奈何的客观存在。人们可以由历史发现过去与现在的联系，却不能由历史找到救治时病的现成药方，否则势必抹煞历史与现实的区别，任意剪裁历史为我所用。康有为和章炳麟，在孔子问题上的毛病，正是同出于此。

毫无疑问，他们的毛病恰好造成了他们的影响。正因他们造假的目的，是为了克服前进道路上的思想障碍，所以求进步的人们，尤其是青年，往往愿意相信他们编造的幻想，反而视坚持从历史说明历史的做法为迂腐。康有为和章炳麟大相径庭的两种孔子论，因而便各自吸引了一批年轻学者。经过激烈的争论，有人退回早先的出发点，重新扶起“至圣先师”乃至“大成至圣文宣王”一类旧偶像，如陈焕章之徒；有人前进到马克思主义的孔子观，尝试对孔子作出客观的历史的分析，如李大钊等人。然而在“五四”前后，为否定孔教而评论孔子的论著，多半总不免令人时而想起章炳麟，时而想起康有为。

以呐喊“打倒孔家店”著名的《新青年》，主要编作者中间有好几位与章炳麟的历史联系，已为人们所熟悉。陈独秀、钱玄同、鲁迅、周作人等，与章炳麟都曾保持朋友或师生关系。他们反对孔教和旧道德的文字，不少篇都露出受到章炳麟早期论著影响的明显痕迹。即如写过《诸

子不出于王官说》以批评章炳麟的胡适，他的《中国哲学史大纲》与章炳麟的《论诸子学》等书，同样有着无可否认的亲缘关系。因而，“五四”以后，柳诒徵指斥胡适等否定关于孔子和经学的传统说法，多来自章炳麟旧作的启示，这并非无的放矢。

然而，章炳麟在自悔少作的同时，又指斥胡适等“直窃康长素之唾余”[注]，也是真的。岂止胡适！就是《新青年》，虽曾猛烈地抨击康有为所谓定孔教为国教之类谬说，但主要从政治角度着眼。它的某些知名作者，在学术上并没有断绝同康有为的思想联系。这只要对照一下易白沙的名文《孔子平议》下篇与《孔子改制考》中的有关论点，便不难了然。

正因如此，在“五四”以后，昔日《新青年》的健将胡适、钱玄同，转化为《古史辨》的支柱，兼取章炳麟、康有为二说，发展出一种新的辩护论，就不是奇怪的事。

这种新辩护论的主题，可一言而蔽之，即说孔子是好的，孔子学说也是好的，不幸被不争气的孔子之徒坏了名声。这当然也不是胡适、钱玄同的发明，梁启超、易白沙等早说过类似的话[注]。然而就实际的学术影响来看，胡适、钱玄同的说法，似乎更大一点。

不妨举钱玄同为例。这位“五四”时期激进的“新青年”，早年受教于章炳麟，后来又改宗康有为、崔适，在“五四”后又化为“古史辨”营垒的中坚，甚至连姓名也改成“疑古玄同”，因而很有典型性。

正是这位“疑古”先生，在《古史辨》上率先提出：“不把‘六经’与孔丘分家，则‘孔教’总不容易打倒”[注]。于是，他怀疑孔子没有删述过或创作过六经，他怀疑现存五经本是战国末才配成的互不相干的五部书，他尤其怀疑历代学者同声断定为孔子写定的《春秋》绝非孔子之作。如此等等，构成学者所称“六经与孔子无关说”，在客观上否定经今古文学关于孔子著述的一切旧说，尽管失诸偏激，却为研究者摆脱传统偏见，

提供了重要启迪。

也正是这位“疑古”先生，怀疑各色孔子之徒的“古”，却不怀疑孔子本人的“古”。他那样激烈地否认六经与孔子的相关度，其实旨在替孔子辩诬。他遍疑群经而唯独不疑《论语》，其实以为《论语》显示了孔子乃古代“大学者”的形象。他矢口否认《春秋》是孔子笔削的著作，其实因为在他看来《春秋》确属“断烂朝报”或者“流水账簿”——“孔丘底著作究竟是怎么样的，我们虽不能知道，但以他老人家那样的学问才具，似乎不至于做出这样一部不成东西的历史来”[注]。

这是什么尺度呢？凡挂在孔子名下的文化遗产，在自己看来像样的便归功孔子，在自己看来不成东西的便归罪后儒。而像样不像样又漫无客观标准，因为根本不知“孔丘的著作是怎么样的”。照此逻辑，唯一用来裁量的尺度，便是纯属主观想象的那个“样”，那个所谓孔子的“学问才具”。倘说这不叫主观主义，能令人同意么？倘用这样的主观尺度去裁量孔子，难道可能得到历史上活过的真孔子形象么？不会的，如此这般，描画的仍然只能是个假孔子，而且更不伦不类。例如说孔学被后儒弄坏，不过在重复康有为；说孔子只是一位学者，又无非回到章炳麟。

“假作真时真亦假”

人们了解历史人物或历史事件，会受各种主观因素的影响，是不可避免的，因而无论对历史是描述还是评论，带有某种程度的主观印记，也是难以避免的。

然而，历史人物或历史事件，都已属于过去。时间的历史，在宇宙的某处也许会倒演，在地球上有史以来还没有出现过。因而，过去的事物，不会再受现存各种主观因素的干扰，而改变其客观本性，也是确凿

不易的事实。

既然如此，我们不可能超脱现实，对历史作纯客观的叙述，但我们应该要求多一点客观性，少一点主观性，力求避免由于个人认识乃至个人感情的缘故，有意无意将历史写歪，或以假当真，或以假乱真。极端相反的主观意向，却会产生完全等价的社会效应，在历史研究中绝非罕见的现象，不是吗？

毫无疑问，我们遇到将历史写歪的现象，必须注意作者的主观意向，究竟是歪心恶意呢，还是好心善意？但史学不同于法学。在法学上，故意杀人与过失杀人，量刑有重有轻，那是因为处理的对象是生者而非死者。在史学上，面临的不是给死者量刑的问题，即旧史家所谓的褒贬，面临的倒是已经铸就的是非问题，在这里要紧的是不要陷入某种辩护论。

历史上所有的假孔子形象，可以说都是某种特定的辩护论的产儿。辩护论者的主观意向可以很不相同，但在不尊重历史这一点上，却无不相同。他们都分不清客观历史与主观历史的区别，都把历史仅仅看作是记叙者所描述的东西。正因如此，当他们发现各种陈述有矛盾的时候，不是努力从那些矛盾的陈述中间，剔除记叙者掺入历史的主观因素，以显露客观存在的历史事实，相反却据此断定历史本无客观性可言，人人都可依照主观需要刻画自己中意的历史。这种认识上的幼稚病，由于辩护者特有的功利倾向，经常发展到不顾起码事实的地步，例如汉代经学家所描述的孔子变作通天教主的历史，便是如此。

前面说的新辩护论，主观意向与汉代经学家正好相反，不是要把孔子由人变成神，而是想把孔子由神还原为人。但他们的方法不对，不是从准确地研究过的事实出发，而是从假设的某种历史模式出发；不是为了弄清关于孔子的各种矛盾记录所表现的历史事实去搜集材料，而是为了证明自己的假设去利用材料。应用这种方法，必定是先立论，后求证，实际上还是“六经皆我注脚”的传统手法。

因此，尽管他们要将孔子由神之子还原为人之子，却预先假设这个孔子是个古往今来的完人。他们旁征博引，考订辨伪，在史料上花了莫大力气，想证明这一假设。然而，没有人能够离开自己的时代而从事思考与活动，也没有人能够超脱特定历史阶段的社会关系和政治关系，所以孔子只能是历史的人，被春秋晚期鲁卫诸国实际生活进程规定了活动方式的人。在一切时代一切区域都是“完人”的孔子，在生活中从不存在，或者说只存在于想象之中。于是，新辩护论者的主观愿望，与古代经学家一样走向了自己的反面。他们没有使孔子由天上降到人间，反而使人间增添了一个神灵样的假孔子，一个只有幻想的神才具有的超时空性格的假孔子。

难道良善意向本身也不值得肯定么？当然不是。前面已经说过，康有为、章炳麟制造的假孔子，一个意在打击中世纪经院哲学的权威，一个意在使人们进而破除对于孔教的信仰，在不同历史阶段都起了解放思想的作用。同样，钱玄同否定孔子与经学的关系，在20年代也起了冲击学术界保守传统的作用。所以，我们完全承认，他们的主要意向，在近代思想史上具有历史的意义。

可是，我们这里考察的却是各种孔子论的科学意义。马克思在讨论经济学说史时早已指出，没有科学的意义，并不等于没有历史的意义。不言而喻，在历史上有存在理由的假孔子形象，在科学上有可能统统站不住脚。我们是科学的研究者，否认任何历史迷信，更不能够肯定乃至论证任何现代迷信。我们用马克思主义的唯物史观来研究孔子及其学说，当然不是为了辩护古往今来谁塑造的孔子形象，而是为了实事求是地研究孔子及其学说的历史真相。

“假作真时真亦假”。在孔子研究史上，以假作真或以假乱真的现象，太常见了。出于歪心恶意的造假不说，即使出于好心善意的造假，当造假者的现实需要已经成为历史，而他们制造的假孔子形象却没有从科学上受到清算，那将会有怎样的社会效应呢？会不会因为相信造假者

的良善意图，而把他们描述的假象当作真相呢？事实证明，这是可能的。人们耳濡目染，习惯于以假作真，一旦见到忠实于历史的真孔子形象出现，反而以真为假，以为那是对于孔子的亵渎或溢美，这样的事例还少见么？

信言有征见真实

于是，科学地研究孔子的历史，便引起我们重视。其必要性已如前述，问题在于怎样研究才合乎科学。

我认为，只要有助于再现历史，各种方法都不妨一试。事实上，在建国以来的孔子研究中，从古老的考据学方法到现代的系统论方法，都在被应用。这也许是学术界仁智互见的一个原因，但更可能是导致问题最终解决的正确通道。就我个人来说，虽然从各种方法的应用中都受到启迪，遵守的则是马克思指出的研究方法："研究必须详细地占有材料，分析它的不同的发展形态，并探寻出这各种形态的内部联系。只有在完成这种工作之后，实际的运动方才能适当地叙述出来。"[注]

不过，尝试应用这一科学方法去研究孔子，便困难了。在我看来，这些困难，是弄清孔子的历史所必有的障碍，要克服还得花大力气。

首先是详细地占有材料。讨论孔子和他的思想，谁都离不开《论语》。这是不错的，因为经过历代学者反复审视，都肯定《论语》保存了孔子言行的原始记录，属于较可信赖的材料。但倘如钱玄同所说研究孔子只有专门根据《论语》，才能保持可靠性，那就成了问题。

今本《论语》编定于公元2世纪，上距孔子去世已六百年。它的原始结集虽然可以肯定出于孔门弟子之手，但结集的时间和编者本来就不

清楚。它怎样在各个宗派中间抄写流传，到公元前一世纪出现三种文本的过程，也仍然是个谜。我们只知道今本是西汉张禹和东汉郑玄在相隔百余年间两次重新结集的产物，篇目文字都有变动，却无法同早期文本对勘。这个事实，已使今本的可靠性打了折扣，何况其中可能还有别家作品窜入[注]。

即使今本《论语》完全没有经过后人增删窜改，作为研究孔子的原始材料，也有严重缺陷，就是太简单，太笼统，太片面。依据孔子“三十而立”的自述，他在春秋晚期历史舞台上，活动长达四十三年，而今本《论语》的白文，据统计只有一万二千七百字，每年平均记录不足三百字。其中大部分篇章是孔子同他的学生或主人的对话录，却多半不记背景，甚至不记对话者是谁，这就为用它来历史地考察孔子思想带来很大困难。据我考察，今本《论语》保存的材料，大概都是孔子五十岁以后的言行录，充其量只能利用来研究孔子晚年思想，而且也需要先作编年的考订。历代学者对《论语》考证虽多，但如欧洲近代学者考证《圣经》那样逐一弄清各书各章的编订时间和可能作者的工作，极少有人从事，也许只有清代崔述可算例外。正因如此，《论语》可以作为材料依据，却不可视作唯一可靠的依据，也不可当作现成依据随意利用。

先秦两汉各种著作，几乎无不说到孔子，不少种编集时间都早于今本《论语》。其中固然有荒诞的神话，失实的传说，有意的编造，但也含有极有价值的古老史料。比如说，每个传记作者都渴求的有关孔子个人身世的材料，在《论语》中便难于觅到，却在战国诸子和两汉史书经注纬书中能够寻踪。奇怪的是，愈到近代，人们愈是忽视乃至鄙弃这类材料，仅仅抱着一部《论语》论孔子，实际仍在张禹、郑玄的手心里翻跟斗，自然愈论愈模糊。

不消说，利用《论语》以外的材料，应当十分谨慎。但谨慎不等于拒绝。包括充满妖气的纬谶诸书，明白作伪的《孔子家语》，都不该拒绝利用。我曾经介绍过周予同先生的《纬谶中的孔圣和他的门徒》一

文，以为展示了两汉时代经学家把孔子由人变成超人，变成通天教主的真相，是成功地利用纬书研究假孔子的一例[注]。但这只是问题的一面，还有另一面，便是纬书的材料有助于研究真孔子，研究孔子的真实历史。

这里就要说到详细地占有材料还不够，还必须分析它的不同的发展形态。

假孔子的发育史，也就是真孔子的神化史。孔子由人变神的过程，从他死后便开始了，至东汉初而登峰造极，时间长达五百年。我们至今还没有一部早期孔子史料集，搜录完备，编年准确，可资讨论这一发展过程。大概地说，那五百年间，孔子形象凡四变：由子贡作俑，使孔子由普通贤人一变而为超级贤人；由孟轲发端，荀况定型，使孔子从贤人再变为圣人，凌驾于世俗王侯之上而在人间不得势的圣人；由董仲舒首唱，西汉今文博士们应和，使孔子从不得志的圣人，三变为接受天启、为汉制法的“素王”；由王莽赞助在先，刘秀提倡于后，使孔子从奉天命为汉朝预作一部法典的“素王”，四变为传达一切天意的通天教主[注]。

那四次变化，当然还有种种中间环节，联结着不同发展阶段，促使一种形象过渡到另一种形象。制造中间环节需要材料。既然制造者们的注意焦点都在孔子，那就必然引导他们去搜罗有关孔子的种种历史材料。既然制造者们的目的都在利用孔子，那也必然促使他们特别注意合乎自己心意的有关材料，而且用自己的眼光去审视这些材料，极力探究内中的暗藏意义，想象内中的隐秘故事，穿凿内中的神喻默示。于是他们保存了材料，又毁坏了材料。有关孔子的生平和教义，文字的或传说的，因为此弃彼取，前弃后取，而得以零散的片断的留存。然而有关孔子的原始记载或较早传说，则因为增删窜改，添枝加叶，而变成真伪难辨或神秘难解的作品。利用它们无疑是困难的，但并非不可能。有传统的经史考证方法可以借鉴，还有恩格斯解开《启示录》之谜那样的范例可供参考，我们能够从中披沙拣金。

更难的自然是探寻出这各种形态的内部联系。

以往的学者不是没有注意到孔子生平和教义材料的不同形态，例如章炳麟、刘师培在清末便注意到纬谶中的史料及其涵义，后来学者也注意到孔子的故事已经被非儒家的神话渗入乃至替代。但他们往往只作形式的比照，只罗列材料来指出各种形象的异同，而对于真正的历史事件则很少注意，比如说汉武帝初期，究竟发生了什么事件，才促使胆小谨慎的董仲舒敢于在朝廷上公开宣称孔子是为汉制法的“素王”，这在长期内便很少受到注意。假如上面说的孔子由人变神的四个依次更代阶段合乎历史，那么不研究作为更迭动因的历史事件，不研究造成更迭发生的实际矛盾，便不可能说明孔子神化史的客观进程。但一旦了解这个实际进程，那么附丽在孔子历史材料上的重重“笋壳”便能剥落，而显露出简单的原始的事实。

研究自然不能限于清理材料。然而研究孔子的历史，强调重新清理材料，似乎属于迫切需要。

据初步统计，1949年至1979年的三十年间，有关孔子和他的学说的文字，见诸报刊的便超过五百篇[注]。近五年发表的，尚无较确切的统计，初步估计又超过二百篇。涉及方面极广，包括孔子关于社会历史、哲学、政治、经济、军事、教育、文艺诸方面的见解以及生平著述等，而以综合讨论居多，约占全部已刊文字的三分之一。除了十年动乱时期那些另有异图的“批孔”文章而外，其余多半都是学术性的。专书很少，除论文集外，不过数种。

但很奇怪，面虽广，量虽多，却至今没有一部有分量的《孔子传》，甚至没有一部新编的《孔子年谱》。因而我们的讨论，凡牵涉到孔子的生平事迹，便往往陷入模糊影响之谈。倘要了解孔子和他的思想，却不了解他生活的时代，他个人的道路，他说话的环境，那就不可能做到逻辑与历史的统一，也就难于写出信史。

二十三年前，周予同先生写过一篇《有关讨论孔子的几点意见》，就已提出讨论孔子，首先要注意史料问题，第二要同“儒”“儒家”和“儒教”区分清楚，第三要重视孔子在世界文化史上的影响，最后要注意掌握“基本功”。[注]他的意见，都是积极的建议，现在依然值得重视。当时周先生便曾呼吁，我们急需大部《孔子传》，一部《儒学发展史》，如今看来，这一任务越发迫切。

---

1. 参见拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页32-33、338-339。梁启超语见《清代学术概论》，收入拙编《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，页71；又，拙作导读本，上海古籍出版社1998年版，页86-87，参看拙作该则校注。
2. 清代皮锡瑞语，见皮著《经学历史》，周予同注释本，中华书局1963年版，页193。
3. 参见新、旧《唐书·礼乐志》。
4. 《韩非子·显学》。
5. “布衣改制，事大骇人。故不如与之先王，既不惊人，自可避祸。”见《孔子改制考·孔子改制托古考》。
6. 参见周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册《孔子改制考·叙》“解题”，上海古籍出版社1980年版，页309-311。
7. 《订孔》，先收入《訄书》，后有改动，收入《检论》。分见拙编《章太炎全集》第3卷，上海人民出版社1984年版，页134-136，页423-427。《论诸子学》，原刊于1906年，见前揭《章太炎选集》注释本，上海人民出版社1981年版，页352-399。
8. 前揭《章太炎选集》，页361-365。
9. “鄙人少年本治朴学，亦唯专信古文经典，与长素辈为道背驰。其后深恶长素‘孔教’之说，遂至激而诋孔。中年以后，古文经典笃信如故，至诋孔则绝口不谈。亦由平情斠论，深知孔子之道，非长素辈所能附会也。而前声已放，驷不及舌，后虽刊落，反为浅人所取”。见章炳麟致柳诒徵书，《史地学报》一卷四期（1922年8月）。参见章炳麟《自述思想变迁之迹》，前揭《章太炎选集》，页586-593。
10. “胡适所说《周礼》为伪作，本于汉世今文诸师，……六籍皆儒家托古，则直窃康长素之唾余。”见章炳麟致柳诒徵书，又参见章氏《自述思想变迁之迹》引文。
11. 梁启超语见前引《清代学术概论》。易白沙语见《孔子平议（下）》，拙编《中国现代思想史资料简编》第一卷，浙江人民出版社1982年版，页96-102。
12. 钱玄同：《论〈诗说〉及群经辨伪书》，《古史辨》第一册，上海古籍出版社1982

年重印本，页52。

13. 疑古玄同：《论〈春秋〉性质书》，《古史辨》第一册，页276。

14. 《资本论》第二版跋，郭大力、王亚南译本，人民出版社1965年版，页ⅩⅩⅡ。

15. 参看拙著《〈论语〉结集脞说》，《孔子研究》1986年创刊号，页40-52。

16. 原文见拙编《周予同经学史论著选集》，页292-321。参看拙著《中国经学史研究五十年》，前揭书，页843-845。

17. 不言而喻，这样的段落中，列举的人与事只是表征。事实上，前一段落已有后一段落的提示。还在孔子生前，子贡已宣扬孔子为“天纵之将圣。”《荀子·非十二子》已称孔子为“圣王”。“素王”之说见于《庄子·天下》，可见战国已有此说。至于孔子不仅为汉制法，而且预言汉运将终，西汉宣帝时盖宽饶已有暗示。西汉元帝时，经学家翼奉、京房等，则说得更露骨。在西汉，经今文学家中间一直有种“内学”，由经师向其高足弟子秘密传授，实即纬谶的秘密流传阶段。近人多以为纬谶起源于西汉哀帝、平帝间，那是很大的误解。此非本文所论，兹不赘述。

18. 据复旦大学历史系资料室编《中国古代史论文资料索引》下册统计，见该书上海人民出版社1985年版，页598-618。该书凡列530篇，不包括讨论五经或所谓传记的文字。

19. 参见拙编《周予同经学史论著选集》，页705-710。此文原刊于《学术月刊》1962年第7期。

阳明学在近代中国
——由晚清至民国的政见史札记

> 喜埃洛尼玛斯……说：“我相信在精神上我是立在世界审判者面前。”问：“你是谁？”答：“我是一个基督教徒。”世界审判者大喝：“你说诳，你不过是西瑟罗的一个信徒。”
>
> 马克思《资本论》

001

中国的经学，即中国中世纪的统治学说，它的历史倘由公元前2世纪算起，到中国步入近代化的前夜，已达两千年左右。

两千年间，经学的形态，不断在起变化。目前一般认为，它有汉学与宋学的区分，而汉学又有经今文学与经古文学的区分，宋学则又有理学和心学的区分[注]。

以陆九渊、王守仁的姓氏作象征的心学，无疑属于中世纪经学诸形态的最后一种形态。就理论体系来说，它虽说始于南宋的陆九渊，或更早的程颢，但定型则晚得多，要中经明初的陈献章，到明中叶的王守仁才发育成熟。后来的学者称它为“王学”，近代学者又依日本习惯称它为“阳明学”，也许都是合宜的。

王学或阳明学的学说本身，赖有黄宗羲的《明儒学案》提供的丰富材料，自晚清以来已经受到细密的剖析。但关于阳明学的历史作用，多年来却存在着很不相同的评估。近半个世纪间，大概说来，否定的多，肯定的少。否定的理由，大概地说，也都着眼于它散发着浓烈的主观唯心论的气息，就是说从逻辑角度着眼的多，从历史角度估计的少。据我

的考察，假如较多注意阳明学的客观社会效应，那么或许当作另外的评估㊟。

002

这里不拟重复我的看法，仅想提出一个问题。

假如说，我们看到一种学说，在历史上似乎已经“死亡”了，就是说已被大多数学者忘却了，但忽然间，它又成为思想界和学术界热烈讨论的话柄，那么，这时谁能不感到惊异呢？谁又能遏制自己去尝试揭破它“复活”的秘密呢？

在近代西方，新康德主义，新黑格尔主义，新弗洛伊德学说等等，总之以新形式现身的老学说，所以引起众多的学者研讨的兴味，就属于此类。

同样，阳明学在近代中国，也属于此类。

问题当然不止于此。

在19世纪晚期以前，中国学者没有将王阳明学说径呼作“阳明学”的。称名号而不称姓氏，那不是中国学者给某种学说定性的习惯。然而在上个世纪末叶以后，中国思想界却改从日本习惯，把陆王心学唤作阳明学，正如把程朱理学唤作朱子学一样，这种现象本身，便暗示陆王心学或者王学，在近代中国的“复活”，同近代日本提供的某种启迪，存在着相当密切的联系。

003

那是怎样的联系呢？

简单地说，就是19世纪40年代以后，在反对外国侵略的战争中屡吃

败仗的清帝国，迫于内外危机，没法再照祖宗遗制维持统治了。于是，改革弊政的思潮，便逐渐旺盛起来。中国传统的所谓“以夷制夷”的老谱，到这时便衍化成“师夷之长技以制夷”的新例。不耻于向自己的敌人学习，本来是不错的。问题是向哪个敌人学习。

1894年发生的中日甲午战争，那结果使中国先进人士感受到的震动，甚至超过中英鸦片战争带来的危机感。多年来，清帝国政府内部按照“师夷之长技以制夷”信条办事的所谓洋务派，总把目光盯住西洋列强，几乎没有注意自己的东邻日本，也在按照魏源的《海国图志》概括的这一原则，同样在“师夷长技”并在暗中窥伺中国。结果，一场海战，中国学西方装备训练出来的北洋舰队，被同样学西方装备训练出来的日本舰队，打得全军覆没。清政府被迫签订丧权辱国的《马关条约》。

这一仗，不仅打掉了清帝国在镇压太平天国革命之后勉强竖起的所谓“中兴”的残存形象，而且打掉了单靠“师夷长技”便可富国强兵的新式幻想。要救亡图存，非改革政治不可，这样的声浪迅速高涨；而由接受西方民主教育的志士组织的革命，也由孙中山领导的初次推翻清王朝的起义尝试，而宣告自己的存在。

于是，呼号政治改革的人们，开始把目光转向自己的东邻，希望发现什么力量促使日本“师夷长技”，取得了比中国更大的成功。

结论是出乎意料的。那时候的著名新派人物，有相当一部分，竟说是力量来自阳明学。

004

16世纪初期产生的王学，作为理学内部同朱熹学说相对立的异军，曾经在中国思想文化领域里占据中心位置，时间达到百年以上。

尤其在中国经济文化最发达的东南地区，王学几乎将朱学完全挤出

了思想舞台。只要浏览一下《明儒学案》的目录，便可以对这一点获得深刻的印象。

然而，从17世纪中叶以后，批评乃至否定王学，却成了时髦的思潮。例如顾炎武、王夫之、吕留良、颜元等学者，甚至于判定王阳明的信从者，应该替明帝国的灭亡负责。

这里不拟讨论王学的盛衰原因。我的大概意见，已在几篇拙文内约略说过[注]。这里只想指出，在清朝初期，王学还勉强支撑过一个时期，但它的最后一批大师，也已失去了振兴它的希望。黄宗羲编纂《明儒学案》，等于在给王学唱挽歌。孙奇逢讲王学，其实在用王守仁的《朱子晚年定论》那一套来掩饰自己正向理学回归，这由他的学生汤斌居然成为清朝从祀孔庙的头一名“理学名臣”，便可窥见消息。

待到清朝最后一位王学家李绂，在18世纪中叶被禁锢而去世，王学便成了绝响。

005

何需等到乾隆年间？整个18世纪，从康熙、雍正到乾隆祖孙三世，虽然都绝对称不上是孔子和朱熹的信徒，但为了“以汉制汉”的策略需要，都把朱熹抬到上继孔孟道统的吓人高度。在皇帝就是教主的中世纪，这样滥用君主名义裁定别的学说都有异端的嫌疑，况且王守仁早就享有反朱熹的名声。

于是，那个世纪为数寥落的王学家，早就成了孤鸿哀鸣。王学注定要成为绝响。

到19世纪的前半期，先前由雍正、乾隆二世越收越紧的文网，已经大露破绽。人们非议理学，也变得不那么危险了。可是，主导学术界的汉学家，尽管憎恶理学的僵硬，却同样不喜欢王学的空疏。继起的清代

经今文学派，打着“复古”——复西汉公羊学说之古的旗号，否定盛极一时的汉学。他们强调主观意识的作用，强调不能成为经典诠释的奴婢，同王学异曲同工。但他们同样强调自己的诠释，才符合孔子创作五经的“微言大义”，并且同样以经典诠释的面貌，宣传自己的主张，因而也同样不理会王学。

于是，王学继续被多数人所遗忘。可以称作“王学史”的《明儒学案》，虽然断续有人刻印，但在道光元年（1821）会稽莫晋刻本问世以后，便绝版达六十年之久，可知问津者多么稀少。

006

当然王学并没有完全绝种。某些理学家企图调和汉学与宋学的争执，首先要调和宋学内部所谓程朱与陆王的派别斗争，自然也想从王学中间汲取灵感，因而王学仍在被继续研究，不过是被它的论敌所研究。

就在明代王学先驱陈献章的故乡，在晚清出了一位理学家朱次琦。他讲学便否认经学有汉宋的分野，说是郑玄和朱熹，都是学习孔子的学说，而朱熹和王守仁的差别更小，因此提倡用王学补充朱学。

朱次琦在广东教出了大批学生。其中有一位，是他晚年的门徒，却将老师的意见进行修正，以为陆九渊、王守仁比朱熹更高明，他们的学说，“直捷明诚，活泼有用”。这已经太过分了。更过分的是这位年方弱冠的门徒，居然敢骂老师非常崇拜的韩愈“道术浅薄”，而韩愈正是理学家赖以安身立命的“道统”说的发明人。于是老师大怒，门徒只好卷铺盖回家。据我所知，他是近代中国存心“复活”阳明学的第一人。此人就是赫赫有名的晚清维新运动的领袖康有为。

007

认准一个道理，便不再犹豫，想尽办法使它变成现实，自信得好像

目空一切，顽强得好像执拗不堪，而且领袖欲膨胀到自我感觉“安石不出，如苍生何”的地步，——中外历史上领导向传统挑战的人物，大抵都有这样的性格。

康有为没出茅庐，就一眼看中了王学，秘密在哪里？我以为由此可以得到合理解释。

王守仁的学说，在明朝中叶一出现，便吸引了大批求知者。从帝国政府的“阁老”，到帝国底层的农民手工业者，各个社会层次都可以找到他的追随者。这是为什么？

最省力的办法，便是按照现成的公式，骂一通主观唯心论的反动性和欺骗性了事。

但是，以往的唯心主义，在把事物、现实、感性当作实践去理解，因而在发展人的主观能动性方面，胜过了包括费尔巴哈在内的一切旧唯物主义，不也正是马克思的遗说么？

证诸王守仁的学说。他对朱熹那套讲究“穷理居敬”的说教——至今无人说是唯物主义，感到僵硬和烦琐，因而极力恢复陆九渊的“心即理”的命题，把禅宗“即心即佛”的命题，用孟轲“万物皆备于我”的语言加以粉饰，改制成“致良知”的学说；甚至不得不顺从逻辑的摆布，不得不承认凡是人都有良知，因而在路上遇到的每一个人，都有可能成为大禹式的圣人。这种学说，把人心当作衡量客观是非的尺度，不消说大有主观唯心论的臭味。可是，王守仁和王门学者，反对做“四书”章句的奴婢，反对做古圣前修的学舌鹦鹉，难道不是走出中世纪时期人们渴望的音声么？

赞美主观意识同欣赏个性解放，不仅不互相反对，而且正好是一枚钱币的两面。从这里，可以理解，从康有为、梁启超，到章太炎、孙中山，不管自称信仰什么学说或主义，却都显得比王守仁的主观意识还要

强烈，究竟奥秘何在。

008

康有为崇拜王学的情形，直到1899年11月，也就是戊戌变法失败一年多以后，才由逃亡在日本的梁启超，首次以替乃师写传记的形式披露。由此使我们知道，原来19世纪末中国实行的首次完全否定中世纪政治体制的改革尝试，它的领袖并不真正相信什么三世三统之类“非常异义可怪之论”，相反却相信凡人同圣人一样，也有一颗懂得天理人欲没有根本冲突这个平常道理的纯洁良心。由少数年轻知识分子发动的改革运动，何以在短短两三年内便激动了政治倾向并不一致的各阶层有识之士的心弦？我以为从这个侧面也可作出一种令人信服的说明。

009

不过，康有为的胆略，终究没有逾越眼前文化传统许可的极限。他崇拜王守仁，却只敢在万木草堂讲学时，对陈千秋、梁启超等几个得意门生流露。他企羡德国的宗教改革，很想充当中国的马丁·路德，却只敢用路德使基督由神人降为凡人的相反形式，顺从清朝统治者的逻辑，将孔子由全智全能的天才人物，抬高到通天教主的地位。这使他的盟友，他的向往近代民主自由的朋友，如何由迷惘而失望，可由孙宝瑄的《忘山庐日记》得到最原始的证明。

010

1898年慈禧太后发动政变，用暴力绞杀了正在进行的和平改革，从而宣告清帝国的统治集团决不容许真正的政治体制改革。被杀的“六君子”中间，唯有谭嗣同堪称殉道者。他留下的遗著，一部思想庞杂的《仁学》，给同时代激进青年带来极大震动的只有一点，便是呼号“冲决网罗”。他宣称，正在中国社会起作用的种种传统，功名利禄，考据

词章，君主专制，纲常名教，敬天法祖，统统都是网罗，都要冲决，只有“孔教”是例外。但孔教也必须改革，必须排除荀况一系的遗毒，而恢复孟子倡民主、庄子反君主的绝学。

谭嗣同把庄周由老子门下拉到孔子门下，已够新奇了，但他还宣布，庄子的遗意，大概存留在陆九渊、王守仁的学说中，而黄宗羲的《明夷待访录》便接近真传。

庄周是否受孔子思想的影响，属于别一问题。然而倘说王守仁隐约反对君主专制，那只能是一种逻辑推理，就是说由王守仁发挥陆九渊“六经注我”思想，以及承认“涂之人皆可为禹”等说法，演绎出他暗示在“自我”面前人人平等，否认君主的“自我”高于凡人的“自我”。虽然王守仁绝无此意，但从谭嗣同的推理，却可了解在近代中国，王守仁的学说在哪一点上打动了康有为、梁启超、谭嗣同他们的心弦。

011

19世纪末和平改革的失败，一个直接效应，便是20世纪初暴力革命的高涨。革命者打着“排满”的旗帜，喊着“光复旧物”的口号，天真地想象着清朝一倒，万事自好。他们由分散的小组织，集结成由孙中山为首的同盟会，都是在日本进行的。同盟会的骨干和基本成员，大都是留日学生。因而日本当年“尊王倒幕”的经验，很自然地也成了这些年轻的革命者探索的对象。

探索的结果，很有点出人意表。就在同盟会成立的前夜，在1905年8月中国留日学生欢迎孙中山的集会上，有位日本来宾发表演说，便强调日本的强盛，不是因为学了西法，而是因为精通汉学，尤其是王学——“当年尊王倾幕之士，皆阳明学绝深之人，而于西法未必深知”。

这当然是那时日本思想界的一种流行意见。它对中国留日的学生革命者，印象多么深刻，可由当时担任大会记录的陈天华的信仰中见到。

陈天华是同盟会机关刊物《民报》初期的主要撰稿人，不久便因愤激于留日学生在“排满”主张上意见分歧而蹈海自杀。他的朋友写的祭文，便说：“有知即行，君师阳明”。同盟会能干的组织家宋教仁，同样以为改造中国，“精神万能”，显示他受阳明学影响的程度。

012

康有为、梁启超在戊戌变法失败以后，成为逃亡海外的保皇派——以保救身为瀛台囚徒的光绪皇帝作号召的君主立宪派——的首领，并且拒绝同孙中山合作，公开反对用暴力手段推翻清帝国。

因此，我们以前讨论20世纪初改良派同革命派的分歧，时常用“非此即彼”的思维方式处理，把策略分歧说成战略分歧，把政治分歧说成哲学分歧，把论战中为了击败对手而采取的权宜之计说成两条思想路线的党性之争，这一切都很难说是符合历史实际的平情之论。

难道清末革命与保皇的两军对战，不是你死我活的么？是的，但原因主要不在于思想，而在于别处。直白地说，在于利益，在于既得利益和未来利益的冲突。否则，我们便难以理解，在两军对战中双方主将何以都认真考虑过“休战”的建议，并且在辛亥革命后会握手言和又反目成仇。

013

这里就要说到章太炎。我曾经在拙文《章太炎与王阳明》中指出，从哲学主张看，担任《民报》主编以后的章太炎，已逐步转向阳明学，但为了维护革命派的政治主张，章太炎又不得不同康有为立异，一再对王守仁表示否定。

拙见曾受到海内外学者的批评[注]，但我认真研究了各种口头的和文字的批评，感到拙见并没有被驳倒。

理由就是批评意见从一种假设出发，这种假设就是学说与政见没有联系，因而倘要探寻哲学思想便不必计较作者的政治主张。我完全同意学说与政见不能混同的意见，但必须规定它的适用范围，就是说讨论对象必须限于纯学者。但我们的研究对象并非纯学者。因而，你要考察康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎、孙中山等的思想或哲学，你就不能不考察他们的政治生涯对他们思想变化轨迹的作用。在这方面，我相信马克思、恩格斯的说法，就是研究思想、文化、宗教等历史，必须注意“政治进程对于历史进程的真正的历史的干预”。

014

我断言“章太炎不喜欢王阳明”，正是指他出于政治考虑采取的态度。假如只是抓住章太炎晚年的两篇文字，作为章太炎毕生对王守仁的“一贯”看法，那倒真的只好说，“究竟如何，只有起太炎于地下了！”

其实，如果承认近代中国的社会变动十分剧烈，如果承认评论一个思想家不能依他对自己的看法做依据，那么即使出现奇迹，死人复生了，难道我们批评他的思想，得先征求他本人的意见吗？

我仍然以为，思想的历史同样只能由历史本身来说明。否认历史的变化，用最终的看法逆推一个思想家早先的看法，那就好比说一个人晚节不终，便证明他出娘胎的第一声啼哭便是“反动的”。倘有此等情形，可笑的究竟是谁呢？

015

章太炎虽然不喜欢王阳明，但王阳明的幽灵始终盘旋于他的脑际。通观他的著作，对于阳明学，评估时低时高，态度时恶时美。章太炎的这一矛盾，并非他仰梁以思的结果，而是他的政治实践必至的取向。

确实的，章太炎是大学者，但不是纯学者。在他退出革命潮流的先

头以前，他关注的首先是民主革命的命运，他从事的首先是用笔和舌去同不利于这个命运的思想或宣传抗争。凡他以为将把中国引向邪路的说教，他都会驳难攻讦，甚至故意说些偏激的话。这就使他的思想或主张，时常受到论战需要的左右。这固然都有历史价值，却不见得都有科学价值。

章太炎分明倾向王守仁，却又时时批评王守仁，只能从他的论敌言行才可找到合理的解释。康有为倡尊孔保皇，梁启超主开明专制，以后梁启超又同蒋智由、马良等合组政闻社，提倡君主立宪，无不同反清革命在作对，又无不用王守仁的“良知”说文饰。章太炎批评王守仁，特别集矢于他的“事功”，以为他拥戴乱君，打击的不是被迫造反的平民，便是贤明著称的宗室，却用“良知”来文过饰非。这个批评是针对康、梁一派的，不是我的猜测，而是见于章太炎文字的，不妨参看他的《驳神我宪政说》。

016

马良即马相伯老人，在清末也用王守仁学说文饰政治主张，是很有趣的。

这位近代中国的著名教育家，曾任神职的天主教徒，通晓多种欧洲语言，熟悉各派西方哲学。但他以古稀之年，出任君主立宪团体政闻社的总务员即党总裁，在日本向清政府资政院总裁呈递说帖，建议帝国政府明令，以三年为期，开国会，行立宪。行为动机呢？却道是为了追求“神我”的愉快，服从“良知”的命令。

马良这份驰名中外的意见书，是与政闻社幕后领袖梁启超共同起草的。天主教的灵魂（神我）说，与王守仁的良知说，居然攀上亲家，成为中国君主立宪主张的幻想父母，可谓政治思想史的一桩奇闻。难怪章太炎要在《民报》上大大训斥一通。

然而，这样的事件，不也说明王守仁学说在近代中国舆论中的作用程度么？

017

历史也真会给人开玩笑。弹指间，便轮到讥斥者被讥斥。我指的就是章太炎。

“五四”运动时期，章太炎是沉默的，也许因为“新青年”的健将多半是他往日的战友和学生，也许因为他正在同孙中山再度合作从事“护法”运动，也许因为他的美尼尔氏综合症复发，当然也许诸种因素都在起作用。

不过他到底表示了态度，尽管时间已在1924年，即“五四”以后的第五年。他迟到的批评，格外严厉：“自清之末，诸无籍者始言新法；未几有云新道德新文化者，专己自是，以拂民之旧贯。”他宣布的罪状，也格外出奇：“新法行二十余年，如削趾适履，民不称便，而政亦日紊；新道德新文化者，有使人淫纵败常而已矣！——是则徽公新民之说导其端也。”

无籍者指流亡国外的维新派，新法则指康梁的变法主张，而行之二十余年不消说自八国联军侵华后清政府假改革算起。章太炎把辛亥革命后政治越发黑暗的责任，都说成该由保皇党人承担，是不公平的，但令人感到痛快。不过他把五四时期反对旧道德旧文化，说成受维新派影响，说成效果十分恶劣，特别说成与老新党一样，都是朱熹理学的流毒，则岂止不公平，而且只能斥之为有意诬陷。

尤其是章太炎居然借此歌颂王守仁，说是王守仁及其门徒，虽然比不上孔子、颜回，却可以认作上继子路。而且，良知说，知行合一说，“此乃以子路之术转进者”。这位“国学大师”，显然已忘记当年如何原谅程朱，苛责王学了，以致自打嘴巴。更荒唐的，是此公居然说，由

于朱熹被戊戌到五四的“妄者借以为柄”，真成了洪水猛兽，因王守仁当年反对朱熹的亲民即新民说和以格物为穷理说，正是证明他有远见。于是，王守仁反对朱熹，“不验于明，而验于今之世；诵其书者宜可以戒矣！”

活像算命先生的这类分析，见诸《王文成公全书题辞》和《后序》。有的学者责备我忽视这两篇文章，因而不懂章太炎对王守仁的一贯尊崇态度。我可以接受前一半，因为拙作《章太炎与王阳明》，考察的下限是“五四”前夜，的确没有提及此二文。但后一半则不敢苟同，因为假如我承认了，非但不合事实，而且必有回护阿Q头上的癞疮疤的嫌疑。

018

继晚年章太炎以后，梁漱溟也是阳明学的欣赏者。他论述东西文化及其哲学，给了王守仁一个前所未有的地位，即说中国文化是理性的文化，而理性的现实表征是“清明安和”，哲学表征则是“无对”即没有矛盾。足以成为这种文化代表的，除了孔子、孟轲，在汉以后只有董仲舒，在宋以后只有王守仁。

清明安和的社会，没有矛盾的世界，当然属于好的理想。姑且不论这个理想是否只存在于哲学家的头脑中，要说孔孟董王都有这样的理想，则未免不顾事实。譬如王守仁的名言，“破山中贼易，破心中贼难”，承认社会中和思想中都有“贼”存在，便是自我否定了“无对”说，并且自我肯定他那个世道并不“清明安和”。也许他说的理想属于未来。但到梁漱溟说话的时代，已上距王守仁四百余年，按照孟轲“五百年必有王者兴”的预言，“对待”应该破得差不多了，为什么还要悲叹“今日”连王守仁也见不到呢？

我很抱歉，涉及了梁漱溟先生。但把中国文化史说成主观意识决定一切的过程，只能说是头脑中构想出的历史。历史不会因为构想而改

变，因为它已属于任何主观意识都不再能影响它的过去。

019

在近代中国，提倡政治改革和社会改革的先行者们，包括戊戌维新时期的康有为、梁启超，为了汲取救中国必须的战斗诗情，都既注目于近代西方，也注目于传统中国。

那个时代的先进人士，确如毛泽东形容的，“只要是西方的新道理，什么书也看”；“日本人向西方学习有成效，中国人也想向日本人学”。

从历史上看，那个时代中国人学西方，其实是从事“转口贸易”。许多西方的新道理，并非直接由欧美介绍而来，而是从日文译著转介来的。同样，中国人想向日本人学，最注意的也不是日本人如何把西法改造成日法，最注意的倒是日本从中国传统吸收了哪些东西。

日本人搞明治维新，据说受到魏源《海国图志》的启发，于是戊戌维新时代的老新党，如梁启超所说，人人都曾经崇拜过魏源一个时期。日本人搞尊王倒幕，据说是明治维新成功的关键，而尊王倒幕人士的精神力量，又据说来自阳明学的影响，于是从新党到革党，大家都去师法王阳明。

即使自幼接受近代西方的科学与民主教育的孙中山，即使他口头上并不佩服王阳明，但他的“建国方略”，强调知难行易，也难免令人联想到王阳明所谓知先行后的“知行合一”说。

至于辛亥革命时期人们公认的革命派首席理论家章太炎，对阳明学由憎恶而同情，由同情而称颂，乃至晚年认定王阳明乃替民国立论的先知，好比汉儒说孔子在三百年前便替汉朝制定经国大法一样，更只能证实阳明学在近代中国思想界，具有多么不可忽视的潜在影响。

020

阳明学在近代中国先进人士中间发生的魅力，用简单的斥责固然不足以服人，用新儒学的吸引力解释，也很难令人同意。

我们不能忽视传统的力量。但王阳明的学说，不仅在当时属于相对于理学道统而言乃是异端的传统，而且在后世已死亡了近两百年。因而，它在19世纪晚期，只能说是已经死亡的先辈传统。可是这死传统，却比清末的活传统更有力。

死者捉住生者，按常轨说属于大不幸。但阳明学在近代中国，恰好被一切努力摆脱中世纪传统的人们所欢迎，这又作何解释呢？

唯一的解释，便是这个死者，比起现存统治思想领域内的生者，更受欢迎，就是说他的思想政治主张，更投合当前另外一群生者的需要。

不错，阳明学的体系，主观唯心论的气息极浓，但是同中世纪的统治学说的其他形态相比较，难道更唯心论一些么？朱熹学说的精髓，所谓“存天理，灭人欲”的六字诀，同王阳明敢于承认“人同此心，心同此理”“人皆可以为尧舜”的简易道理相比，难道不是更唯心论一些么？

可见，王阳明和他的门徒，虽然还没有达到自觉呼喊“个性解放”的程度，虽然更没有达到提倡“平等精神”的地步，但的确预兆了中世纪经学行将解体的某些迹象。

要不然，何以不是孔子、孟轲，不是董仲舒、郑玄，不是二程朱陆，恰是王阳明的学说，在近代拥护改革的人们中间，获得了那么大的反响？便无法从历史本身得到合理的解释。

021

“凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中

以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提出这样的见解，对于研讨中世纪思想与近代思想的相关度，显然给出了很好的启示。

这里我仅仅作了纲目式的描述。阳明学在近代中国，在中西新旧学说不停冲突过程中扮演的角色，虽然没有经今文学家，进化论，天赋人权和议会民主之类学说那样显眼，但它在思想文化史上的实际作用，则无疑是客观存在。因此，打通中世纪和近代的界限，对于中国经学史和中国思想文化史的研究，尤有必要。

---

1. 参见拙编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版所收《经今古文学》《汉学与宋学》诸文，并请参看拙文《中国经学史研究五十年》，收入上书作为后记。
2. 请参看拙作《十八世纪的汉学与西学》，原载《复旦学报》（哲学社会科学版）1987年第3期。已收入本书。
3. 参看周予同主编、朱维铮修订《中国历史文选》下册，上海古籍出版社1980年版，页168-170；朱维铮《章太炎与王阳明》，刊于《中国哲学》第五辑；又，前引《十八世纪的汉学与西学》。
4. 例如孙万国《也谈章太炎与王阳明——兼论太炎思想的两个世界》，见《章太炎生平与思想研究文选》，浙江人民出版社1986年版，页296-368。

关于早年章太炎
——章太炎著作按语一束

自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗。世固有见谛转胜者邪？

章太炎《菿汉微言》跋

《明独》注

资产阶级向封建主义展开攻击，总伴随着个性解放的呼喊，近代欧洲如此，近代中国也如此。章太炎的《明独》，就是近代中国提倡个性解放的早期作品之一。论文着重探究个人与社会的关系。章太炎说，“群必以独成”，社会正是由个人组成的。而封建主义不准人们发展个人的独立性格，把个人变成家族、宗派、山头、地域等等宗法封建关系的附属物，只能造成整个社会的分裂，造成无数国中之“国”，所谓“小群，大群之贼也”。章太炎要求摆脱“入世则以独为大邮”的顽固偏见，要求承认个性解放是孕育新的“大群”的母体，这在戊戌维新前夜的封建中国，无疑具有召唤民主主义的意义。当然，章太炎自己也没有完全挣脱封建观念的束缚，结尾更流露出强调个人奋斗却找不到出路的悲怆情绪。但作为他走出书斋、寻找救国救民真理的第一声呼喊，总的倾向还是积极的。

《读〈管子〉书后》

从汉、唐的经学家到宋、明的理学家，常常视消费与生产为势不两立。所谓“存天理，灭人欲”，便是这种封建经济思想在哲学中的反映。章太炎却大胆地对这种封建传统观念提出挑战。他在近代首先发掘出埋没了两千年的一篇重要经济论文——《管子·侈靡篇》，他在近代首先触及到文明发展的一个重要法则——消费是衡量社会生产提高与否的尺度。他的理由何在，本文有相当清楚的说明。

《译书公会叙》

放下“天朝上国”的架子，不耻于向西方学习，这是戊戌维新时期先进的中国人的共同呼声。但学什么？怎么学？却需要做一番切实的调查研究工作。本文表明，章太炎和他的译书公会同仁们，在那时便属于这一行列。他承认自己对世界情形的了解落后了几十年，好比夜盲症患者；他批评国人谈到变法便进退失据，祸根在于长期以来文恬武嬉、怀安饰誉，以致人们对外国日新月异的变化懵然不知；他表示自己和同仁们愿为国人理解西方事物贡献一粟之力，哪怕被讥为自不量力也要坚持下去。

《视天论》

本篇和下一篇《菌说》，都是章太炎早年提倡科学、反对迷信的重要论文。在西方，古希腊的亚里士多德——托勒密的同心水晶球式宇宙模型，即人所共知的地心说，曾被欧洲的封建教会长期当作论证“上帝创造世界”的自然科学依据。同样，在中国，以“天有真形”为特征的宇宙概念，也被历代封建统治者视作“天不变，道亦不变”学说的基本出发

点。这就不难理解，近代的思想家们，为什么几乎都爱“谈天”，而且在争论社会改造的问题的同时，还那样激烈地争论天不变还是天在变。本篇根据侯失勒的《谈天》（即约·赫歇耳的《天文学大纲》）所概括的宇宙研究成果，对久被人们遗忘的古代中国的一种宇宙论——“宣夜说”重新给予估计，而提出只有“视天”，没有“真天”，因而所谓宇宙有限、上帝创世，都只反映“神道设教”的需要，而不是从世界本身来说明世界。这种天论，在近代的哲学思潮中间，显然独树一帜。只要拿它同严复的《天演论》、谭嗣同的《仁学》加以比较，便能产生深刻印象。

本篇原是《儒术真论》的附录之一，刊于1899年秋出版的《清议报》第二十五册。《儒术真论》及其附录三篇，是这一年夏天章太炎在台湾和日本所写的一组哲学论文。正文采取疏释《墨子·公孟篇》的形式，辨析荀学和墨、法两家的异同，实则批评康有为、谭嗣同建立孔教论的哲学错误。附录三篇，更运用当时的最新科学知识，分别从宇宙论、进化论和无神论三个方面，对康、谭哲学见解的自然观部分，进行辩驳。它代表章太炎思想发展的一个重要阶段。章太炎本人对这组论文很重视，于1900年春天将它同《訄书》初刻本一起，寄给严复。章氏家藏严复收到后的复信表明，他们那时在哲学上互相引为知己。我在数年前提出，研究戊戌变法失败后章太炎的思想变化，不可忽视《儒术真论》及其附录的重要性，于此也可得到证实。

《菌说》

题为《菌说》即细菌论的这篇著作，主要是讲进化论，并从哲学上批评谭嗣同的《仁学》。

把人与自然看作统一体，企图发现人类活动同环境变化的相互联系，曾经是中国古代哲学家竞相探索的主题。但随着封建社会的停滞，

所谓“天不变，道亦不变”，一种僵硬的形而上学宇宙观，也在思想领域占据了统治地位。严复译述的《天演论》，运用当时最新的自然科学成就，向僵化的孔学世界观进行冲击，因而受到要求打破封建之道束缚的维新人士的广泛欢迎。但也有些思想家，尝试把西方科学的新道理注入东方哲学的旧躯壳，使它易于取得保守的封建上层人士的同意。康有为早期的《内外篇》《教学通议》，谭嗣同的《仁学》，便表现着这样的倾向。

《仁学》抨击三纲五常，呼号冲决封建网罗，字里行间到处流露着作者对封建专制主义的憎恶。但同康有为一样，谭嗣同也“欲将科学、哲学、宗教冶为一炉”，他炼出了什么呢？他把西方物理学所说的“以太”，拿来作为孔子的“仁”的载体，却又明白宣称这个体就是“心力”，等于佛教的“性海”，基督教的“灵魂”，这不正好抽掉了以太说的唯物主义内核么？他认定“仁”的本性，如以太那样寂然不动，不生不灭，没有矛盾，万古不变，这不又正好接过了以太说的机械自然观特征么？而他说仁即以太，表现为“兼爱”“慈悲”“视敌如友”，具有种种道德的政治的品格，创造一切，主宰一切，却又除了被“吾心”所感知以外，不可能用别的方法证明它的存在，因而随便你怎么理解都可以，这难道不是带着相对主义色彩的宗教唯心论么？所以，按照这个体系，必然引出奇怪的结论：现实世界的封建网罗，不过是心造的幻影，只要人们在头脑中消灭了那些幻影，人间的平等便顿时出现，“故冲决网罗者，即是未尝冲决网罗”。显然，《仁学》的哲学体系，尽管不失为戊戌维新思想史上的重要一页，但它在客观上又同进化论相对立，也是无可否认的事实。

《公言》

本篇着重讲反映论。作者从“公”的概念说起，认为认识起源于感官

对外界事物的反映，共同认识总来自共同经验。但认识总受环境、生理和技术等条件的限制，所谓“公言”也就必然是具体的、相对的，因而公与私的界限必然是可变的。那么，认识的相对性可以作为否定真理的客观性的理由吗？也不能。因为物理学与化学都已证明，五官所不能直接感受的事物，同样是客观存在。所以，章太炎认为，耳目闻见有限，只表明还有无限的世界尚未被人认识，决不可臆造什么超越感性认识和理性认识之外的所谓公理。明乎此，便可了解专制皇帝决事为什么一定违反公意，也可了解“宗教之士”否认感官经验，只能“杜塞人智虑，使不获知公言之至，则进化之机自此阻”。

《原变》

这一篇继《菌说》之后，进一步用进化论的观点，探讨人类社会的发展变化。

本文说明，“古今万物之所以变”，无不起源于同自然作斗争。人类与天地奋斗，靠什么呢？“以器”，也就是用生产工具。石器，铜器，铁器，一个代替一个，人类社会关系也相应地发生重大变化。章太炎着重研究了古代奴隶主“礼器”的形成史，指出它们的原型，统统都来自武器。章太炎还证明，随着社会的进化，旧的生产工具必然要为新的生产工具所代替。旧的礼制也早已徒具形式，“名实既诡，则皆可以替！”

马克思说过：“工艺学会把人对自然的能动关系，人类生活的直接生产过程暴露出来，因此也会把人类社会生活关系及从此生出的思想观念的直接生产过程暴露出来。”在中国幼稚的资产阶级中间，注意到生产工具的变化与社会发展关系的，少得可怜，章太炎是最早的一个。

本文继续讨论了《菌说》提出的一个重要问题：万物皆变，“变至

于人，遂止不变乎？”章太炎坚持认为，人还会变，而且存在进化和退化两种可能性。本文特别强调后一种可能性，这是可以理解的，因为当时中国正处在封建专制主义的腐败统治下，政治黑暗，民志涣散，社会呈现一片死气，无法抵御帝国主义的侵略。章太炎认为，从动物历史看，海里的鱼，陆上的兽，空中的鸟，都有发生退化的，人怎么能例外呢？他分析可能引起部分人类退化的条件，一是外部压迫，二是内部分裂。所以他大声疾呼，为了避免人重新退化成猴子，必须坚持“合群”以抵御外物之害，必须反对那种追求享受，只顾个人利益的恶劣风气。

《与梁鼎芬绝交书》

这一则辟谣声明，反映章太炎如何看待个人节操。梁鼎芬早年曾因弹劾李鸿章误国而丢官，博得颇大名声，被张之洞罗致为幕僚，从此成为张之洞在清朝政坛上的得力帮手，人称“小之洞”。维新运动起来，他参与筹组上海强学会，做了新党。变法呼声高涨，他一面对鼓吹民权的梁启超等明劝暗压，一面同顽固卫道的王先谦等眉来眼去，可称政治赌徒。戊戌政变发生，他又急忙伪造电报底稿四则，说是早已看出“康学灭圣欺君，神人共愤”，并已指斥康、梁、谭等为“光棍”，为“妖贼”，“败露在即”，还代报馆作按语，称赞自己的电报“久已脍炙人口”，“论事论人，皆有远见卓识”；借此替张之洞洗刷，向西太后献媚，被章太炎讥为制造“符命”的谶纬神学家。章太炎多次指出，戊戌维新所以失败，同此等无道德的政客文人混入新党取得重要地位，大有关系。本文表明，章太炎即使身陷危难，也不肯向梁鼎芬式的权贵低头，并且不怕得罪好心的朋友，坚持公开声明自己早同梁鼎芬绝交的真相。这无疑是“宁为玉碎、毋为瓦全”的节操表现。

《〈客帝〉匡谬》

维新运动失败后，下一步怎么办？孙中山说该“逐满”，康有为说要“保皇”，梁启超在犹豫，章太炎也在彷徨。1899年5月发表的《客帝论》，便反映章太炎那时的迷惘。他设计了防止“逐加于满人，而地割于白人”的政治方案，说是只要清朝皇帝承认满洲实行民族压迫的历史错误，拥戴孔子后裔做中国的虚君，自己退居为齐桓、晋文式的霸主，发愤变法，则反满情绪自然平息，图强目的必定达到。显然，这是康有为“纪孔保皇”主张的回声，是企图避免那明知不可避免的反清革命的幻想。

八国联军侵略中国的战争，击破了章太炎的“客帝”梦。清朝统治者镇压义和团的卑劣手段令他愤慨，一些汉满官僚乃至市民对于外国侵略者的顺从态度更使他吃惊。马克思早就指出，作为东方专制制度牢固基础的封建生产关系，使人的头脑狭隘、迷信，专门利己，因而常对封建帝国的崩溃无动于衷。章太炎固然不明此理，但现实却迫使他不能不承认，“尊清”和“崇教”，正是唤起人们爱国心和抵抗力的主要障碍。因而，他对自己过去的主张感到痛心。1900年便在刚出版的《訄书》初刻本内《客帝》篇上，写了严厉自责的一段批语，说此篇之作，“弃本崇教，其流使人相食”，罪该杀头。接着，他修订《訄书》，便将《客帝》录存卷首，附以“匡谬”，公开承认错误。

《征信论》

“实事求是，无征不信”，是清朝多数学者研究学问的态度。它是在同宋明理学的影响作了多年斗争才逐渐形成的。但清朝的文化专制政策，把学者们赶到经史考证的狭小天地里，以饾饤式的征实为满足，反

过来又束缚着反封建思想的发展。

使18、19两个世纪经史考证之学威信扫地，从而促进了新思想新学说研究的，是康有为。他用经学自身的符咒铸成的怀疑论，打破了学术界对东汉古文经学的迷信，打破了思想界不敢讲变政改制的万马齐喑局面。但他在冲击封建教条的同时，却扔掉了治学的实事求是态度，但凭主观需要来摆布客观史实，因此他的“托古改制”史论，便日益呈现出反历史反科学的性格。

章太炎曾经附和过“孔子改制”说。但当他发现康有为已把这种怀疑论的武器，掉转来对付反清革命思潮的时候，便公开对它提出了异议。本篇就着重揭露康有为的主观主义研究方法。他认为，说话要有证据，是做学问的起点，更其是研究历史的基本要求。老、庄、荀、韩等先秦诸子，早有关于征信的至理名言。康有为们否定无征不信，背弃这些治学的良好传统，给研究历史造成了很大损害；或陷于臆测，如道士造经画符；或一味诛心，像敌党造谣生事；或疑而不决，弄得真相难明；或预铸模式，使得因果不辨；或乱发空论，令人不注意历史的复杂变化。因而，章太炎劝告康有为们，要真做智者，必须少说漂亮话，少装博学，少搞诡辩。

《驳〈箴膏肓评〉三书叙》

这篇未发表的手稿，是章太炎为《〈左氏春秋考证〉砭》《〈后证〉砭》和《驳〈箴膏肓评〉》三书所写的总叙。

《左氏春秋考证》等三书，都是清朝今文经学派奠基人刘逢禄的名著。刘逢禄于复活董仲舒、何休的《春秋》公羊学的同时，猛烈攻击清朝乾嘉考据学家所推崇的两汉古文经学，尤其是古文经学鼻祖刘歆所表

彰的《左传》。他指责刘歆谋夺今文经学的正统地位，采用伪造书法、凡例之类手段，篡改《左氏春秋》，硬把这部本来同《春秋》没有关系的史书，附会成解说孔子经书的“传”，遂使真传《春秋》大义的公羊学说，蒙受了沉沦千古的耻辱。此说经龚自珍、崔述、廖平等相继引申发挥，到康有为手里便演绎成“新学伪经”说，把清朝统治者所奖掖的正统“汉学”，说成统统来自刘歆为了帮助王莽篡汉所编造的伪孔学经书。

章太炎的《驳〈箴膏肓评〉》三书，便是针对刘逢禄三书而作，其意图自不难理解。

《〈社会学〉序》

还在19世纪末，西方的社会学便被介绍进中国，成为中国主张社会改革的人们据以对抗封建伦理政治学说的思想武器。章太炎早期就从中吸取了西方资产阶级的很多社会政治见解。起初他同康有为、严复等一样，对斯宾塞的社会有机论十分赞赏，在戊戌变法时期曾与人合作把《社会学原理》译述成《斯宾塞尔文集》。但斯宾塞具有庸俗唯物论倾向的社会有机论，显然令他愈来愈不满足。他到处寻找强调人的主观能动性的社会学说。而岸本兼取斯宾塞和美国心理学派代表者吉丁斯两家社会学见解的著作，就自然引起了他的欣赏，这在本篇中有清楚的反映。

《序〈革命军〉》

20世纪头十年，鼓吹反清革命的诗文很多。但如鲁迅所说：“倘说

影响，则别的千言万语，大概都抵不过浅近直截的‘革命军马前卒邹容’所做的《革命军》。”一位才十九岁的青年，写的一本仅二万字的小书，在短短六七年里竟翻印二十余次，在内地秘密出售曾值银二十余两，成为清末最受群众欢迎的通俗革命读物。为什么？就因为邹容敢于向整个封建社会宣战，发出了不推倒清朝专制统治便没有人民活路的“雷霆之声”；也因为邹容敢于扫除改革宣传中间的八股气，文章不文，“利其径直易知而能恢复智识”。清政府向列强控告他们“造言污谤皇室，妨害国家安宁”，沙俄等公使判决他们“欲在中国举革命之事，废去满洲王室，实为大逆不道”，又从反面教育了人们，使他们的书举国传诵。

《驳康有为论革命书》

在中国的民主革命运动中，知识分子是首先觉悟的成分。八国联军侵略中国之后，先进的知识分子和青年学生，以反对沙俄侵占东北和清朝出卖领土为契机，把在中国推翻封建制度、建立民主共和国，提上了改造中国的日程。国内人心的巨大变化，在康有为的拥护者中间引起了很大动摇，连梁启超、欧榘甲等也在怀疑清朝皇帝是否可保。这使康有为大为恐慌，于1902年接连发表《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》《答南北美洲论中国只可行立宪不可行革命书》，力图论证中国绝对不可能实现民主共和，因而绝对不可以放弃对光绪皇帝的希望，以稳住“保救大清皇帝公司”。

经历过两千年封建主义统治，迷信好皇帝的观念根深蒂固，因而康有为的保皇说教，在中国自有其生存基础。如何打破人们对清朝皇帝的崇拜，把少数人的革命认识变成多数人的革命行动，便成为那时革命民主派的迫切任务。团聚在上海爱国学社里的一群革命者自觉承担起这项

任务。他们设法控制了《苏报》的编辑权，从这份小报上放出成串抨击保皇宣传的霹雳。其中震动最大的，便是章太炎的《驳康有为论革命书》和《序〈革命军〉》。

《驳康有为论革命书》，采取公开信的形式，对康有为答复美洲诸华侨的公开信，逐点予以反驳。除了广引中外历史以证明反清革命完全合乎进化公理而外，章太炎特别注意驳斥康有为关于光绪皇帝是“圣君”的种种议论。他指出，光绪皇帝不是孤立的个人，而是清朝皇室贵族的象征。当初光绪支持变法，所考虑的只是借此“挟持重势而排沮太后之权力”，“故戊戌百日之政，足以书于盘盂，勒于钟鼎，其迹则公，而其心则只以保吾权位也。”在变法中间，光绪面对清朝王公贵族的掣肘，表现得那样怯懦，足证“彼其为私，则不欲变法矣；彼其为公，则亦不能变法矣”。何况他眼见慈禧发动政变而不敢违抗，分明可跳出慈禧掌握而不敢动弹，即使作为皇帝也是个孱头。康有为却要人们相信这个皇帝有旋转乾坤的神力，不明明是“诳耀天下”吗？

“载湉小丑，未辨菽麦”；“革命非天雄、大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药”。诸如此类，直接骂皇帝，歌颂民主革命，构成了《驳康有为论革命书》的主旋律。正因如此，章太炎被关进上海的“西牢”里。

章太炎过分强调满汉矛盾，由此引出若干违反历史的议论，这是他和他同时代的先进人物共有的弱点。我们毋需替他辩护，却也不该对他苛责。研究清末革命史，无疑不能脱离清朝的全部统治政策史，否则许多现象将变得不可理解。

《原学》

这是《訄书》重订本的首篇，可以看作它的导言。

《訄书》重订本初版发行于1904年[注]。那时，章太炎正同邹容一起，在上海“西牢”里为革命受难。然而，帝国主义侵略者和清朝封建统治者，可以禁锢革命者的人身，却无力禁锢革命者的思想。《訄书》重订本的出版，而且连年再版，便是对中外反动派绞杀革命思想的一大报复。

但《訄书》重订本所以成为革命必读的权威著作，更重要的理由还在于它首次给我国的反清的民主革命提供了一个比较完整的理论体系。这部著作，正文六十三篇，前录两篇，共收六十五篇。同1900年的初刻本相对照，正文删除了十六篇，修改或重写了三十六篇，新增了二十七篇。删改的多属接近康有为改良主义的政治主张或思想学说。增写的包括三部分内容：秦汉后思想学说的变迁史，抨击清朝封建黑暗统治和鼓吹“光复旧物”的政论，以及替未来的民族民主国家设计的社会改革方案。那里面无疑有天真的幻想，迂阔的偏见，但主要成分则无疑是替被压迫人民说话，充满着对于清朝封建专制统治者和外国殖民主义者的憎恨，用呼唤民主革命来击破维新保皇旧梦。因而尽管它文笔古奥，索解为难，却大得人心，尤其受到先进的知识分子的欢迎。

《訄书》初刻本首篇为《尊荀》，同梁启超、谭嗣同等提倡“排荀”相对立，显示维新营垒内部的意见分歧。重订本删去此篇，首列《原学》，正是表明作者在理论上已同改良主义告别。这篇导言，劈头便指出一切学问都不来自“天启”，而是发生于人间。作者把眼光投向东方和西方，扫视古代和近代，认为造成人间学说的色彩不同，内容各异，主要决定于地理环境、社会政治状况和个人才能。但时代条件已大起变化，交往在扩大，天才不世出，因而“地齐”“材性”都愈来愈不能决定学问的取向。“故古者有三因，而今之为术者，多观省社会，因其政俗，而明一指。”不消说，这种进化论的见解，也正是作者改写《訄书》所遵循的主线。

《革命之道德》

谁是有道德的人？这个问题，在辛亥革命准备时期，如同中外历史上常见的情形那样，和谁是革命的力量来源问题，密切联系在一起。因此，它在成员复杂的革命派中间，必定引起意见分歧。章太炎强调革命者要讲道德，便是代表一种意见反对另一种意见。

本篇的主题是“无道德者不能革命”。从观念上看，不算新鲜，历史上许多改革家和爱国者都提出过类似命题。新鲜的是章太炎把人们的道德观念同人们的社会经济地位联系起来，揭示前者是后者的产物。

章太炎依据清末现实生活里的社会分工，把社会成员分为十六类，以为每类人物由于生存条件的差别，而各有各的道德。他用来测量道德高下的尺度，是损人利己的程度。他据此把整个社会的道德分成相互对立的两部分，说是农工商贩和下层知识分子，最有道德或较有道德，而官僚政客买办职商和他们的幕客谋士，则绝大多数属于不择手段图谋私利的无道德者。不消说，结论自然是前一部分人可能投入反清革命，而后一部分人非但不能革命，还必定反对革命。

章太炎的革命道德论，同那种为封建统治阶级的统治和利益辩护的传统道德论，无疑是正相反。它代表着被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益，在理论上已达到了近代阶级斗争学说的最初阶段，都是显而易见的。

问题在于章太炎没有解决道德与实践的相互关系。他过分强调道德的作用，以为道德可以支配革命。因而，尽管他反对道德一成不变的说法，却又在寻找某种抽象的永恒不变的道德，并且说顾炎武的道德论便可作为革命节操的准则，而不悟这种道德论同样可以取得旧道德拥护者承认。正如恩格斯批评费尔巴哈的道德论所说的，“它适用于一切时代、一切民族、一切情况；正因为如此，它在任何时候和任何地方都是

不适用的。”章太炎在道德问题上最终也陷入了唯心论，原因很复杂，但他拿损人利己程度作为衡量道德高下的尺度，表明资产阶级革命派也不能真正认识人民群众，从而也不能真正解决革命力量来源问题，则无疑是个重要因素。

《无神论》

本篇是章太炎在《民报》上发表的哲学名作之一。

论文首为导言，概述作者关于哲学党派分野的见解。接着，章太炎着重剖析两种有神论：一是基督教的上帝为人格神说，二是婆罗门教的上帝非人格神说。关于前者，作者针对西方传教士论证上帝存在的四大理由，逐点揭露其内在矛盾，认为每则立论都恰好证明这个创世主是人的虚构。关于后者，作者认为它在哲学上比基督教高明，但因拘泥于“神”是真实的存在，立论也是矛盾重重。然后是附论，又逐一批评了三种变相的上帝存在论：斯宾诺莎的上帝即自然说，哈特曼的上帝为“下意识”说，康德的上帝等于我不知说。作者对于斯宾诺莎坚持从世界本身说明世界的泛神论表示赞赏，认为最接近无神论，而斥责哈特曼的“下意识”论，以为这种反理性主义见解在哲学上最下劣。

“欲使众生平等，不得不先破神教。”这一结语，清楚地表明作者已经意识到，破除神道迷信，对于实现民主革命，是必要的准备。

由此我们便可理解，为什么章太炎在高喊“无神”的时候，把基督教的上帝当作应该摈斥的头一名恶神。20世纪刚开头，中国人民就遭到八国联军一场浩劫。帝国主义列强发动这场侵略战争的由头，便是说中国农民欺负了基督教的上帝。然而事实却证明，这个上帝不过是狼外婆所披的羊皮，作用只在于把中国人民驯化成听凭外国侵略者宰割的羔羊。

1906年7月，章太炎出狱东渡后发表的首次演说里，就愤慨地指出："中国人的信仰基督，并不是崇拜上帝，实是崇拜西帝。""所以中国的基督教，总是伪基督教，并没有真基督教。"这当然不是他个人对基督教的憎恶，而是反映那时先进的中国人对帝国主义侵略的共同敌忾。

正因如此，所谓基督教对中国进步没有好处的问题，必定连带发生。章太炎在《演说录》里已企图从实践上作答，以为通观基督教史，"于中国也是有损无益"；本篇更企图从理论上作答，多方证明它是一种拙劣到无法自圆其说的有神论。尽管论文远没有摧毁基督教神学体系的理论基础，但章太炎运用清朝汉学家特有的辨伪方法，就圣经论圣经，讥斥它的矛盾说教实在荒诞不经，已足以刺痛那班外国传教士的神经。《无神论》一发表，在广州的外国教会当局，便匆忙赶制了厚厚一本论证上帝实有的刊物，以抵挡它的影响。

章太炎想找到神的起源。然而他不懂神的观念是客观实践的产物，尤其是人的社会实践的产物。他把神看成纯属由外界输入头脑的某种误会，以为只要向人们灌输无神观念，误会便可冰释，迷信便可破除。这种观念来自观念的见解，本身就是唯心论。他又把无神观念说成人生而就有的一种理性，以为通过内省体验便可发现它的存在。这更难免滑向唯我论。

古怪的还有他要破中国的神教，却把婆罗门教的有神论，当作仅次于基督教的论敌。怎么回事呢？对照《演说录》便知，原来他想清洗佛教中的神道迷信成分。他批判孔教、基督教，并非彻底否定宗教，而是企图建立一种新宗教，用它"发起信心，增进国民的道德"。他认为佛教的理论最可用，"但今日通行的佛教，也有许多的杂质，与他本教不同，必须设法改良，才可用得。"在他看来，佛教中保存的婆罗门教严分种姓等级的说教，便是"杂质"。因而本篇就力图清除，以把佛教"改良"成所谓无神教。然而无神便不成其宗教，所以章太炎费尽力气，只得承认"自心"也是佛祖，最终没有跳出有神论的网罗，无非他的"神"更

精致而已。

总之，这是篇极度矛盾的作品。作者像一个唯物论者那样抨击种种神道迷信，但一当问题涉及宗教在现实中间作用的时候，他又马上变成神道设教的拥护者。法国大革命时期，罗伯斯庇尔曾由反对旧宗教转向建立新宗教，结果失败了。一个世纪以后，章太炎却又在中国重蹈他的覆辙，结果更惨，连响应的都没有，只在《民报》上留下几篇空文。西方和东方的近代革命家，为什么想的做的如此雷同，其故可深思矣。

《论诸子学》

通过讲学，对青年进行民族民主革命的启蒙教育，是章太炎在辛亥以前的一项重要活动。1906年7月他到东京主编《民报》，9月又办起国学讲习会，内分预科、本科。听讲的中国留日学生达数百人。这一篇就是他为本科学生所编的讲义之一。

章太炎对先秦诸子的百家争鸣怀有莫大兴趣，从戊戌到辛亥曾反复予以研究，留下许多篇学术价值很高的论著。但论思想的明晰，文字的犀利，使过去和现状发生联系，让青年从历史中间获得知人论世的教育，则要数这一篇写得比较好。这只要看一看鲁迅的若干杂文和历史小说，胡适的《中国哲学史大纲》，便可知它对当时和后来的青年的影响。

本篇按照刘歆的《七略》，把西汉中叶以前的学术派别，分为九流十家，逐一考察各派的起源、发展和分化的过程，特别注意各派的思想特色同孕育环境的关系。

章太炎提出诸子都出于王官，表面上似同刘歆、班固的说法没有差

别，实际上在论证古代文化都由统治者垄断，各种学问起初无不同统治集团内部的职业分工有关。以后胡适反对这个见解，认为诸子都不出于王官，但却无法否认各派学说代表人物都在替统治者打主意的事实。因而章太炎的这一基本观点，仍然属于没有被驳倒的一家之言。

本篇花了大力气，论证“儒术之害，在淆乱人之思想”。从孔子到孟、荀，儒家各派的政治观念，都被章太炎看作“道德不必求其是，理想亦不必求其是”的表现。如果考虑到中国的封建专制主义的理论基础，二千年间变来变去，始终没有跳出所谓经学和儒术的框架，而近代的民主社会改革运动，仍然要以尊奉孔子为通天教主来显示自己的软弱，那便不能否认章太炎当时“激而诋孔”，其客观意义正在于要求学术同正统思想决裂，以满足新的时代需要。

对孔子和老子的关系的考察，大概可算本篇最有趣的段落。当然，老子西出函谷，是为了孔子的几句话，如鲁迅所说，不一定是事实。但正因如此，便令人对章太炎解剖这一“猴体”的钥匙感到兴味。作者所举例证，如二程不认周敦颐，戴震鄙薄江永，再联系同时发表的《革命之道德》《箴新党论》，都令人想到康有为如何对待廖平，以及戊戌后他对梁启超自立门户而无可奈何的“近典”。

作者那样憎恶不同学说的调和，也使人想起梁启超的作为。当时梁启超主持着《新民丛报》，就中国能不能革命问题，同《民报》论战正酣。他说自己旨在“调和君民之争”，“与民言服从，与君言仁政”，并说这种“开明专制论”是所谓“最广义的革命”。他的依据便是中国古代诸子都有调和倾向。因此，章太炎要人们“观调和独立之殊，而知古今学者远不相及”，显然是从一个重要侧面驳斥梁启超。

本篇对周秦诸子的主要流派，都有颇具特见的评论。但作者过分夸大政治对学术的作用，过分相信古文经学家的说法，把“诸子出于王官”当作真理，殊不知它还有待于论证。同时，对于诸子的相互关系，某些推论也不够严谨。作者关于名家的见解，稍后在《国故论衡》一书

里有更详尽的阐述，受到逻辑学史研究者的重视；但也过分估计了佛教因明学的地位。

《衡三老》

章太炎反复研究过清代学术文化史。对于二百六十多年里出现的学派和学者，曾在不同时期，从不同角度，作过不同评价。他主编《民报》时期，以“说林”为总题，陆续发表过一串学术短论。内有一组关于清代学术史的评论，便拿学者们对待清朝统治者的实际态度，作为检验他们优劣和影响的标准。

三老，就是三位晚明遗老——黄宗羲、顾炎武和王夫之。他们都是有思想的学者，都做过南明政权的官，都拒绝同清朝统治者合作，但在清朝前期的遭遇却颇不相同：黄宗羲活得最舒服，被尊为一代史学的宗师；顾炎武生前名声很大，死后有些著作遭禁止，到乾嘉时期又被奉为考据学的开山；王夫之隐居深山，著作湮没无闻上百年。原因呢？章太炎从政治上估量的结果，认为在于三人的反清气节实不相同：黄主妥协，顾有求名嫌疑，王最坚定。

本文虽短，却有助于澄清某些误解，如说章太炎一味仰慕顾炎武，讨论学术总由古文经学的门户之见出发等。这类说法不能解释以下事实：章太炎在戊戌维新时期高度赞扬过《明夷待访录》，据此将黄宗羲列为唐以后唯一值得推许的古人，为什么这里却据此斥他没骨气？同样，这里对讲理学的王夫之的评价，实际上也高于讲经学的顾炎武。可见，单看现象，单看观念，说不清楚思想的变化。

《悲先戴》

在专讲儒学的清朝学者中间，配称为荀况、孟轲两派治学方法继承者的，章太炎以为只有颜元和戴露。

戴震写过《孟子字义疏证》，极力区别孔孟的真“理”和程朱的假“理”。他不隐瞒自己的写作意图在于“正人心”。因为他眼见雍正、乾隆这样的专制皇帝，用个人意见代替法律，“以意见杀人”，却硬说自己的私人意见合乎道学家所捍卫的“天理”，所以他忍不住，要说只有“体民之情，遂民之欲”，才合乎古圣贤讲的理。

章太炎高度评价过戴震这本小书，说它足以激发人们对清朝统治者的仇恨。那么，这里为什么又说戴震可悲呢？因为戴震居然想“以理夺势”，用讲出真“理”的办法来削弱皇帝的专制权力。这样来为民请命，效果如何？他自己也看到了，那就是被乾隆、纪昀加以歪曲利用，去贬斥那些不满于清朝民族压迫的人，嘲骂他们是“假道学”。不消说，教训便是不可同专制者讲“理”。

《哀后戴》

后戴，指清朝晚期著名经学家戴望。他属于同戴震相反的今文经学派，也就是属于章太炎所反对的常州学派，而且以坚持门户之见出名。他的学术成就，不如戴震，也是人所公认的事实。但章太炎没有因此而贬斥他，相反对他不做清朝的官，表示敬意，以为是不和腐朽的清朝统治者同流合污的表现。可见，他在当时的确是用革命家的眼光看待清朝知识分子，并没有拘拘于古文经学的门户陋见。

本篇还提出一个有意思的问题，那就是以为康有为的《新学伪经考》，在理论上其实来自戴望，并且没有超过戴望。这同近代研究者的流行说法不同。康有为自称他的学说得自天启，自然是瞎吹。但他那部被梁启超比作“思想界之一大飓风”的名著，是否如人们常说的，受自王闿运的学生廖平，看来也值得再研究。王闿运固然也宗法《公羊传》，然而算不算首先从政治上指斥刘歆“作伪”的人，至少这里有异说。

《与人书》

鲁迅在章太炎去世后，曾回忆他早年留给自己的印象，说：“我爱看这《民报》，但并非为了先生的文笔古奥，索解为难，或说佛法，谈‘俱分进化’，是为了他和主张保皇的梁启超斗争，和‘××’的×××(注)斗争，和‘以《红楼梦》为成佛之要道’的×××(注)斗争，真是所向披靡，令人神旺。”

本文就是章太炎批评“以《红楼梦》为成佛之要道”的一篇作品。

把《红楼梦》当作哲理小说来研究，始于近代著名学者王国维。王国维于1904年发表《红楼梦评论》，拿德国唯意志论者叔本华的厌世哲学做“立脚地”，以为《红楼梦》的主题，在于指示“人生之苦痛与其解脱之道”。这一见解，在中国留日学生中间，引起一阵小小的反响。1906年，以张东荪为主，在东京成立了仅有三名成员的“爱智社”，出版的社刊《教育》杂志，便明显地受到王国维的“红学”研究的影响。

“爱智”即爱哲学。张东荪在《教育》杂志上发表的社论和文章显示，他既不爱清朝统治者提倡的封建正统哲学，也不爱革命民主派宣传的进化论哲学，斥之为“恶氛弥天”。他爱的是叔本华、柏格森等以悲观神秘为特色的主观唯心论哲学，并且杂取儒佛思想予以解说。这同王国

维早期的哲学见解一样，都是既感觉封建制度没落而又憎嫌民主革命高涨的那部分人物的心理反映。当时年仅十九岁、以后走上中共革命道路的蓝公武，也曾接受王国维、张东荪的思想影响，作为《教育》杂志的主要撰稿人，把章太炎主编的《民报》当作论敌。这就招致了章太炎的反批评。

刊登于《民报》上的这封公开信，主要批评蓝公武的《红楼梦评论》和《“俱分进化”论》两文。前者主要依据王国维的见解，认为《红楼梦》的主题在于破除一个“情”字，它所昭示的“至高之理”，便是人生如梦，奋斗没用，“示诸行之常，为成佛之要道”。后者依据张东荪的看法，批评章太炎的《俱分进化论》说人类作恶水平随着社会进化程度也在提高，是否定“人皆有不忍人之心”的“真理”，属于“不通之论”，表明章太炎“不知科学，于哲学亦所未明；见解既误，立言自谬”。

章太炎从两个方面进行反批评。前半部分重在辩论世界上人类自相残杀程度是否随着社会进化而进化。他认为这是屡经验证的事实，无法用“理想”即据想象推论来抹杀。后半部分则着重反驳这样一种理论，即坏人作恶都是“下意识”偶然冲动的结果，事后必定会“天良发现”。章太炎说，所谓“下意识”，无非是说人的活动纯受人的生理本能支配，但这倒是将人性等同于兽性，因为“恻隐之心，兽类亦未尝绝”。章太炎认为，人的善恶观念，属于理性认识，只能来自后天“能借资他物以张吾力”的知识进化，而不可能得自“天性”，所以人们行善为恶都是有意识的，并非情欲一时冲动的行为，否则一切道德知识教育便没有必要。

但章太炎的人性理论，虽然比各种人性本善的抽象观念，更能说明剥削阶级统治下人吃人的现象，却同样立足于唯心史观的基地上，即认为利己主义是人类无法改变的本性。因而他断定无论社会如何进化，人吃人现象将永远不变地存在下去，这就必定陷入庸俗进化论。

《复吴敬恒函》

1906年章太炎主持《民报》后，更猛烈地展开反对梁启超保皇主张的论战，迫使《新民丛报》于次年停刊。就在这时，吴稚晖在《新世纪》上连续发表文章，攻击《民报》的反清宣传，捕风捉影、造谣生事，扩大同盟会内部的裂痕。章太炎因而发表《邹容传》，揭露他在“苏报案”中所扮演的不光彩脚色。吴稚晖反过来指控章太炎为报私怨而造谣。于是由辩论而至詈骂。

关于这场著名官司，双方孰是孰非，当时革命派内部便有不同看法，而鲁迅则直到晚年还以为有理的是章太炎。辛亥革命后章太炎编定《章氏丛书》，将《复吴敬恒函》《再复吴敬恒函》，一概删除。然而吴稚晖却始终不忘这笔旧账，直到章太炎去世前提及此事还恨恨不已。不过据吴稚晖应蒋介石要求而写的“苏报案”回忆来看，只能给人以“此地无银三百两”的印象。因此，对于章太炎删除同吴稚晖论战的文字，看来也只能同意鲁迅的说法，其动机“殆将希纵古贤，故不欲此等文字自秽其著述”，但效果则“其实是吃亏，上当的，此种醇风，正使物能遁形，贻患千古”。

《代议然否论》

清朝于1908年颁布《钦定宪法大纲》，并下诏于次年在各省开设咨议局。这是慈禧太后临死前玩弄“预备立宪”把戏的最后一着，如章太炎所说，“推其意趣，不为佐百姓，亦不为保乂国家，惟拥护皇室尊严是急”。然而这个预备立宪计谋却一时奏效。立宪派大为神气，以为参政有望；革命派则大为生气，以为反清更难。他们都过高估计了议会制的力量，把它看作可能使清朝起死回生的灵药。章太炎却说否，这帖药非

但不能救清朝，而且不能救中国，于是著《代议然否论》。

一种国家体制，既然关系到几亿人民的命运，那在改革以前，对新旧体制在实践中的利弊，进行充分而自由的研究讨论，显然是非常必要的。同盟会是谋求在全国执政的近代意义政党。它在用武装革命推翻封建君主专制制度之后，对政体将如何改革？以前只有笼统的回答，就是把欧美行之有效的议会制度移用过来，便同样可以复兴中国。本篇专门从否定方面研究欧美议会制度，而且专门从它对实行同盟会的三民主义政纲不利的角度进行讨论，在辛亥革命前还是头一回。因而，尽管本篇的结论未免令人丧气，并使章太炎博得了反对资产阶级民主的恶名，但从历史主义来看，还应该承认它将未来国家体制的讨论推进了，深化了，不能简单地斥之为悖理。

本篇表明，章太炎否定议会制度，并不意味着否定资产阶级的国家制度。相反，他向往在革命后的中国能出现一个高效率而深得民心的政权，“期于使民平夷安隐”。他为此设计的民国政体方案，提出行政、司法、教育三权分立，也分明由孟德斯鸠的政治学说脱胎而来，只是要求由教育长官主持的学者会议行使立法议会的权力。他一再强调总统应由国民普选产生，一再强调司法独立、教育独立，以限制国家元首拥有过大的权力。他又主张保障人民的集会、言论、出版等自由，控告总统官吏违反法律等权利，以“抑官吏、伸齐民”；还主张保障耕者有其田，工人有福利，防止工商业者借助政治特权渔利，以“抑富强、振贫弱”。如此等等，都说明他所谓的“谛实之共和”，或者说“奇觚之专制”，其实是没有资产阶级议会的资产阶级民国。本篇结语强调“名者实之宾也”，便透露出他的注意焦点。

但章太炎完全抹煞资产阶级议会制度，说它是诸侯割据的变形物，因而对于大一统的封建中国毫无积极作用。这是反历史的见解。正因如此，他竭力在君主政体和专制制度之间找区别，认为君权要否定，高度中央集权的专制制度反而使“民皆平等”，而不悟君权与专制只是一种概

念的两种说法。这就陷入了从前孟德斯鸠犯过的同样错误，区别只在于孟德斯鸠替君主政体辩护，而章太炎则替封建大一统辩护。辛亥革命以后，这种理论上的失足，便是导致章太炎对袁世凯寄予幻想的一大原因。

《〈齐物论释〉序》

章太炎非难过平等要求。“平等之说，非拨乱之要也”，从戊戌维新前到修订《訄书》时，他一直保持着这一意见，虽然同时也对西方平等学说的鼻祖卢梭本人充满敬意。但1906年他出狱主编《民报》以后，意见却发生很大的变化。辛亥革命前夜，他发表《国故论衡》，宣称“经国莫如《齐物论》”，同时专著《齐物论释》，破题头一句便强调“齐物者，一往平等之谈”，就是他充分肯定平等要求的自白。

平等要求是资产阶级的存在条件。卢梭首先明确地阐述了这个要求的资产阶级方面，即铲除封建等级特权的政治平等，并将它提高为全人类的共同要求。以至拿破仑晚年曾说，假如从来没有个卢梭，也就不会有法国革命。中国的旧民主主义革命，曾由法国革命的先例中汲取自己的诗情，因而清末的革命民主派普遍信仰卢梭的学说，那是必然的。但从理论上证明自由平等也是中国人的普遍要求，却是困难的任务。因为中国民主革命面前的一个大敌，即地主封建的专制主义，是人类不平等的高峰。皇帝说话，便算天意，便是法律。臣民除了绝对服从君主意志以外，没有独立的人格。因而造成一种假象，似乎在中国，政治平等早已出现，问题只在于消灭绝对君权。章太炎就持有这种看法，而不悟卢梭在抨击暴君专制时已经指出的道理：“在这里一切人之所以是平等的，正是因为他们都等于零”。与此同时，当西方资产阶级平等学说来到中国的时候，西方无产阶级已经从政治平等中引申出社会平等的结

论。而资本主义列强对中国的侵略，又使中国的民主革命派从开始起便同情西方的社会主义运动，甚至把无政府主义当作平等要求的最高真理。章太炎同样深受影响，并因此陷入很大困惑，一方面认为人人绝对平等在逻辑上可通，一方面又认为社会分工和人们才能的差异无法消灭，所以人人绝对平等在事实上办不到。于是，他论证平等要求时便不能不自相矛盾：当问题涉及解放个人和发展分工，他便非难平等；当问题涉及消灭君主专制和推翻民族压迫，他又赞成平等。他的《齐物论释》，就是这种矛盾的哲学结晶。

本书序言表明，作者憎恨“人与人相食”的世道，要求打倒皇帝，推翻清朝，实现平等自由。正因如此，章太炎把庄周理想化，说他在晚周诸子中间是唯一的懂得怎样救世的人物，所以不羞贫贱，不图富贵，不苟安偷生，不博爱害群，不随俗论是非，而大力提倡真自由、真平等。所谓真自由，就是承认“自由”是从人类到万物的本性，它推动世界变化，却不受任何限制。所谓真平等，就是承认不平等是平等的起源，平等只存在于不平等之中，因而听任人类万物的自然变化，就是实现平等。所以，章太炎解释《齐物论》的篇题时，便特别抨击博爱息争的理论，认为那样势必导致压制个性、强迫他人接受自己的是非准则的结果，“然则兼爱为大迂之谈，偃兵则造兵之本，岂虚言邪？”那么，怎样才能使平等得到实现呢？他认为不能靠兼爱、仁义的说教，而只能靠法律保障人人都能发展自己的个性，但不准妨害别人发展个性。“齐其不齐，下士之鄙执；不齐而齐，上哲之玄谈。”这就是他的平等观。这种平等观，概念来自《庄子》，语言借自佛学，但它的基调及其内在矛盾，有没有超出资产阶级平等要求的范畴？只消比较一下卢梭的《论人类不平等的起源和基础》，便不难窥知。

附识：以上二十四则短论，都录自我给《章太炎选集》注释本写的篇目说明。

这部选集的篇目说明，共有六十九则。当初的写作意向，已

见“编注例言”：“说明的内容，除必要的技术性介绍以外，主要试图通过逐篇剖析，探讨近代中国不同历史条件下的社会存在，如何在章太炎的头脑中变了位并且变了形，融化成他在政治上和学术上的特殊认识，以便进而考察他思想变化过程的全貌。”

自那以后，八年过去了。我对章太炎思想变化过程的见解，随着自己的研究进程，也发生了若干变化。但起变化的，主要是关于“五四”以后章太炎思想的认识。已收入本书的《关于晚年章太炎》，便是我近年研究一得的概要说明。至于“五四”以前的章太炎思想，我的见解大致如故。

我曾经在章太炎思想研究中消耗了六年生命，或被迫或主动，或为他人或为自己。为了纪念辛亥革命七十周年，而应约编注《章太炎选集》，在我的原意，是想对自己历年管窥所得，作一番清算，然后便洗手不干了，去从事自己更感兴趣的课题研讨。岂知真应了江南俗语，自己穿上了湿布衫，穿了难受，又脱不下来。

我萌发撰写这部《走出中世纪》的念头，正始于那些年研究章太炎思想的过程中。既然《章太炎选集》注释本早已绝版，然而我关于“五四”以前章太炎思想的见解，又大致如故，那么为什么不可以将当年拙见集成一束呢？

于是乎，便选了以上二十四则短论。

短论的集束，时间限于辛亥革命以前，即章太炎由二十五岁到四十二岁间的论著说明，内容侧重于讨论他对中国思想文化问题的看法。题为《关于早年章太炎》，无非想同下一篇题目成对。

集束的内容，都有删节。删节的主要是原来篇目说明的技术性介绍。至于节录的段落，主要术语没有改动。虽然其中个别提法，我现在的意见已有更改。但我向来以为，任何学术见解，一旦变成铅字，那就实现了“异化”，不再纯属于作者本人。因此，我希望存真，借以博取读者对这些“已陈之刍狗”的批评。

---

1. 本文所举章太炎著作篇目，原文均见《章太炎选集》。参看本文篇末拙作附识。

2. 《訄书》成书和修订的经过，参看拙著《章太炎全集第三卷前言》，该书上海人民出版社1984年版，前言页122。又，此前言曾以《从〈訄书〉到〈检论〉的结论过程》为题，刊于《复旦学报》（哲学社会科学版）1983年5期。

3. “××”的×××，即“献策”的吴稚晖。

4. 指蓝志先，后名公武。

5. 《章太炎选集》注释本，朱维铮、姜义华编注，上海人民出版社1981年版。选入本书的诸则说明，均见此版，不赘注。

关于晚年章太炎
——就“五四”后章太炎思想的札记

“栋折榱崩”，吾辈亦将受压。……年已耆艾，唯望以“中华民国人民”之名表吾墓道，乃今亦几不可得。谁使吾辈为小朝廷之民者？谁使同盟会之清名而被人揶揄嘲弄者？

章太炎1933年4月8日答张继函

001

近十年来，国内学术界的章太炎研究，已有相当成绩，但论者目光多半集中于“五四”以前的章太炎，更其专注于他的政治活动的功过是非。对他的学术思想则很少讨论，即使涉及也缺乏深刻而全面的探究，尽管章太炎早岁便享有“国学大师”的名声。然而，最大的薄弱环节，莫过于对章太炎晚年的研究，虽然材料不算缺乏。

002

当1928年章太炎自编年谱，决定以1922年作为自传下限的时候，他便界定了自己晚年的开端。这与目前通行的他跨入晚年与“五四”运动发生同步的判断不合。我原来也持后一种看法，近年重新衡量，以为天平仍然倾向于章太炎一边。这里讨论他的晚年，时限便指他逝世以前的十五年。

003

目前涉及晚年章太炎的论著，包括已发表的拙作，无例外地都止于

政治鉴定式的价值判断，而所作评估虽然抑扬程度有异，也无例外地把鲁迅《关于太炎先生二三事》一文的意见引作定论。典型的评估，就是政治上倒退，思想上颓唐，学术上僵化，但保持了爱国主义晚节。这是否符合鲁迅原意，暂且不论，即使理解正确，也只能表明我们的研究，在半个世纪以来没有取得突破性的进展。

004

鲁迅对于晚年章太炎的种种批评，尤其是在章太炎盖棺后所写的纪念文章，至今为止无疑仍属权威意见。他的权威，来自于对乃师的深刻了解，更来自于实事求是看历史的科学态度。但权威意见不能代替历史研究，而鲁迅也无疑没有做一篇盖棺论定文章的意向。一读鲁迅逝世前二日的那篇未完稿《因太炎先生而想起的二三事》，便可了解他的前一篇文章作意所在。因此，鲁迅关于章太炎晚年所下的几点批评，无妨我们深入研究，也无妨我们另作更符合历史实际的结论。

005

其实研究晚年章太炎没有取得突破性进展，障碍并不在于鲁迅意见的权威性。举例说，鲁迅批评章太炎晚年“拉车屁股向后”，举证只是他参加孙传芳的投壶。我们引鲁迅此语指斥章太炎晚年政治上倒退，论证的依据却都是鲁迅从来没有提到的数事，即批评孙中山，主张“联省自治”和参与“反赤”等。这几点，是鲁迅不知道吗？或者为尊者讳吗？不然，那属于鲁迅对其“原情度理”的结果。假如真的尊重鲁迅，那就不该如此举证，仿佛鲁迅当年批评就是针对这几点而发。它如引用鲁迅批评章太炎晚年“渐入颓唐”“退居于宁静的学者”“和时代隔绝了”等，而举证与鲁迅原意不合乃至相悖的情形，也决非罕见。

006

那么，问题究竟在哪里？也许在于客观，也许在于主观，也许在于二者交互影响。那十五年，已属于现代史研究的范畴。以往的现代史研究，忌讳多，禁区多，令人望而却步，造成总体研究极为薄弱，当然妨碍个案研究。比如说，凡被肯定是伟大人物，即为现代圣人，“圣人无谬”，那么在历史上，谁曾非圣，谁即无法，这是通过“文革”已经彰著的逻辑。这一逻辑同马克思主义的唯物史观背道而驰，其实早由章太炎生前被国民党政权诬为“日事诋毁”孙中山而被当作“学阀”通缉得到证明。假如时至今日，我们还要据此划线，岂非表明“圣人无谬”论仍在作祟么？当然，这样说必须特加一个但书，即批评“圣人无谬”论，不等于说“圣人必有谬”。无谬还是有谬，如同一切概念一样，没有绝对分明的界限。判断历史是非，同样要依据事实，依据历史与逻辑的一致，而不能单纯置换概念。

007

发明“联省自治”的桂冠或棘冠，都戴不到章太炎头上。但他在步入晚年的前后几年，对于实现这一理想极其热衷，则无可否认。由于军阀割据，章太炎设想的“联省自治”，蜕变成“联督自治”，同样无可否认。可是，假如我们不以成败论英雄，假如我们论史不受成王败寇之类腐见的拘束，那么便不会对“联省自治”主张骂倒完事。这个主张，绝非章太炎个人的私见，而是当时众多学者的公意。例如蔡元培在1926年自欧洲回国后，仍与沈钧儒、黄炎培、马叙伦、褚辅成、许世英等策动苏浙皖三省的“联省自治”，并由口号化作行动，于同年底率先宣布浙江省实现自治，尽管他们对孙传芳的态度，或许与章太炎不同。我们可以批评章太炎这一主张是幻想，却不可以不分析这一幻想由以生成的现实基础，以及由此发展的逻辑取向，由它导出的主要效应。反对割据不等于否定地方分权，主张统一不等于肯定一系独裁。章太炎的错误，究竟在于“联省自治”的主张，抑或在于“以言取人”的轻信，还是在于照搬西制的迂见？都可从历史分析中得到合理的说明。否则，分明已经背叛新三民主义的国民党何以敌视批评三民主义的章太炎，也就不可理解。

008

章太炎晚年曾经“反赤”，也是事实。个人的性格和处境，军阀的包围和拉拢，当然都对他的这一错误起了作用。难道这只是他个人的问题么？素有忠厚长者风度而又反对奉直军阀的蔡元培，在1927年不也同样陷入迷津么？那时患上恐赤症的江左名流，人数不少，然而自始把“反赤”与反蒋等同起来的，仅见于章太炎的言论。他对蒋介石怀有根深蒂固的不信任感，他把蒋介石当作危害甚于袁世凯的民国公敌，不也由“四一二”反革命政变证实了么？他屡言“反赤”是反对赤俄，主旨在于坚持民族主义，而不在于专说反对共产主义。他的逻辑也许很荒谬，但他的心态则不能说很荒谬。在斯大林指导下的第三国际，在中国革命问题上犯有一系列错误，已被学者指出不少。在没有被指出的错误中间，从莫斯科遥控中国革命，严重伤害中国人，特别是从19世纪以来就为摆脱列强干涉中国内政而苦斗的老民党的民族自尊心，适足以“为渊驱鱼，为丛驱雀”，算不算一条呢？从章太炎到蔡元培，对蒋介石态度相异，对苏俄“操纵”则表示共同憎恶，其原因不值得深究么？

009

用不着替章太炎晚年的政治错误辩护。他的错误已经属于历史，而历史的存在是任何辩护论者也否定不了的。阻碍我们实事求是看历史的，倒是另外一种辩护论。这种辩护论，总是把特定的时代和环境造成的历史错误，说成是某些历史人物的个人错误；而追究个人的错误，又往往用被动方面的个人错误，来掩饰主动方面的个人错误。结果呢？热衷于寻求历史教训的论著，恰好显示出对历史真实的茫然无知。例如痛斥章太炎晚年属于“资产阶级右派”，就忘记了这一来便把同时代大批知识分子打成“右派”，因为他们那时也同章太炎一样，既憎蒋又恐赤。

010

的确，可以说章太炎晚年曾经是“退居于宁静的学者”，但应加时间限制，即指他于1927年6月被国民党上海特别市党部指为“学阀”后的四年多中间。这段时间，他蛰居上海租界，“宁作民国遗老”，也不向蒋介石低头，然而胸有不平，偶一发露，便被蒋党斥为不思“闭门悔过”，立刻升级为决议通缉的“章逆太炎”。鲁迅说他周围还有“别人所帮造的墙”，是否也指国民党给他构造的无形棘围呢？自觉身处囹圄，却又忿心难释，无奈中研理习禅，找寻“惩忿治心之道”。可见，宁静其表，愤懑其中。况且他生活于时代之中，再厚的墙也会透进时代的风声，即使求表面宁静也不可得。“今国家之乱，甚于春秋七国之间”，“今之所谓朋党者，又去唐宋明绝远”，这类痛心疾首的忧时言论，屡见于那几年的文字中间，如果所指是事实，不正是说明他在此时也没有真正做成宁静的学者么？

011

于是，“九一八事件”一发生，章太炎就迅速作出反应，并显示对政治态势的深刻洞察力，也由此可得解释。事变加剧了国民党内哄，汪精卫等在广州另立政府，联络各系军阀以惩办张学良为由倒蒋，受到拥蒋的吴稚晖痛骂。章太炎“平日恶蒋殊甚”，又向来鄙视吴稚晖，“及外患猝起，则谓蒋之视粤，情罪犹有轻重”，“若偏袒粤方，则是记私恨而忘公论矣”。因而他拒绝发言助汪倒蒋，还强调对吴也不可以人废言。他后来出面说话，总是呼号抗日，反对内争，同情爱国学生，支持御敌军民。他没有因为两害相权取其轻而袒护蒋介石，却不断用元老身份对蒋坚持内战的行为提出尖锐批评，以“驱蒋”抗日；既不听收买，也不顾迫胁，使得蒋介石感到难以对付。尽管效果甚微，但他最后五年多的言行，表明他并非感情用事，也非“时代的落伍者”。因他某些政论迂阔，而讥斥他晚年的大节，那不是公允的历史见解。

012

不过，说晚年的章太炎已落伍于时代，一大理由是他“身衣学术的华衮，粹然成为儒宗”。这话也是鲁迅说的，证据就是1933年由吴承仕、钱玄同编校的《章氏丛书续编》，所收较《章氏丛书》更纯谨，“当然也无斗争之作”。鲁迅所说的“斗争之作”，无疑指驳难攻讦的论政文字，而所说的纯谨之作，也无疑指经史小学的论学著作。在民族危亡关头，鲁迅特别表彰乃师先前战斗的文章，期望他继续活在战斗者的心中，那正是鲁迅风格。鲁迅从来没有要求风格一律，因而他强调的作为革命家的章太炎风格，只是为了表明他个人赞赏的风格，不等于他否定作为学者的章太炎风格。章太炎致吴承仕的书札已经编集出版，从中可知《章氏丛书续编》主要由吴承仕校刊，先后历时两年多，即1932年春至1934年夏。这两年多吴承仕正在经历由经学家到马克思主义者的转变，并且积极投入抗日救亡斗争，而采用的主要方式便是从学术上启迪青年爱护民族文化。章太炎信中要求续编抢在日寇对华北发动新的侵略行动之前刊成，可以反证吴承仕与乃师一样，认为此时此际刊行此书对于阐扬民族文化是有意义的。在吴承仕去世后，周恩来称道他“重整国学，努力启蒙，足资后学楷模”，不待说也包括上述工作在内。两名学生，从同一立场出发，对于乃师晚年学术作出很不相同的估计，恰好说明学术与政治究竟有区别，因而对于所谓纯学术研究的价值判断，不妨见仁见智。我们不应将某一判断当作终审裁决。

013

其实，章太炎晚年论学，倒是自以为在继续战斗。还在1916年，他向吴承仕口授《菿汉微言》，便说他的学术，已经成熟，今后将着重表彰从经学到理学的真谛，为蒙受清谈无用恶名的国学雪耻。护法运动的受挫，“五四”运动的激荡，反而使他更相信中国的病因在于道德文化，学者习非为是，“失其勇气，离其淳朴”，“不止于庸行，惧国性亦自此灭也”。就是说，他和当时的鲁迅都认为根本问题在于国民性。但同鲁迅的主张相反，他认为当务之急是把失落的优秀本性找回来，那办法便是研究历史，而经典便是最古的历史，因此治史必须读经，“经者古

史，史即新经”，读经即读史便可保存国性，家齐国治。可见，对于他早就感到的“国病”，他的诊断不比同时代先进者落伍，他的药方也不是为了维持病人现状。但他将目光投向过去，投向他理想的文化传统，与鲁迅将目光投向未来，投向“五四”青年追求的从反传统中创造新传统，二者则大相径庭。从鲁迅的尺度衡量，章太炎当然是拉车屁股向后。然而，除非同意观念变革是医治国病的关键，国民性问题便不可能提到半个世纪以前那样的高度。因此，我不能赞成史学有章太炎所夸张的那么大的作用，却也无法同意据此断言章太炎晚年学术只有负面意义。那种怀着文化失落感，忧伤地注视着传统在消解的意见，有时比创新者否定传统的意见，在学术上更深刻。背负传统而又处于被动地位，论证传统价值在学术上可能格外精密。章太炎便在例内。

014

章太炎晚年倡言“读经有利而无弊”，以为经典所论政治，抽象原则千古不磨，具体法制多不可行于今，懂得这一点，读经非但不会走入顽固，反而可以救治“今日一切顽固之弊”。那逻辑是奇特的，却不是古旧的，已开“抽象继承法”的先河。我不佩服他的逻辑，因为他所谓抽象原则即读经可以修己治人，不仅是统治者单方面的逻辑，而且是宋以后道学家极力阐发的治人逻辑，仅这一事实便否定了他所谓经术原则千古不变的说法。维护已被历史证明是变化产物的过时原则，就是一种顽固。但是，为了维护他的逻辑，他对他以为救治时弊最有用的几部经书，包括“新四书”（《孝经》《大学》《儒行》《丧服》）和《春秋》《论语》等，从考据和义理相结合的角度所作的研究，他对国学即经学的历史，包括自汉至清的发展过程，从学派和学说具体区别的角度所作的阐述，都有相当的学术价值。他注意学说如何受政治干预的影响，他注意学派如何因自身的内在矛盾而走向否定，他注意经学如何与佛学道教互相渗透，他尤注意学者如何能够自由发挥思想而开一代风气，这对研究学术史思想史都有启迪。他论述唐代为何轻经学而又用经学的矛盾，他论述宋儒讲礼教而明儒不讲礼教的差异，他论述经学、哲学和文学求进

步各有轨道，诸如此类也都是他中年以前没有说过或语焉不详的新见解。因此，假如不加分析，指斥他晚年在学术上日益退化，那就不能说符合实际。

015

在近代中国文化史上，章太炎留下的学术遗产，无疑是最庞大的，虽然论著数量不及梁启超。在这份遗产中，他晚年的学术成果和思想，属于不可忽视的组成部分。然而多年来我们忽视了，乃至有偏见。忽视或者偏见，都不能改变一个事实，那就是章太炎对于前天和昨天的中国文化，曾经有过重要的贡献。不论我们怎样估计他的贡献，同样不能改变他在不同时期的思想或学说都起过历史作用的事实。他早年留在革命史上的业绩，随着历史的推移，如今主要已成历史学家探究的对象。但他生平留在学术史上的业绩，远非已陈之刍狗。尤其是他晚年的学术倾向和若干见解，在受过那么多的否定之后，犹如驱不散的幽灵，仍然隐现于某些学术领域，只消略窥孔子和儒学研究的现状便可了然。既然是这样，以后还能继续忽视吗？如果重视了，还要继续徘徊在原来的价值判断中吗？如果想深入，难道仅仅是意向和材料的问题吗？

唯物史观在中国萌芽形态的历史考察
——纪念马克思逝世一百周年

历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。

马克思、恩格斯《神圣家族》

001

中国人知道马克思，时间大约在19世纪90年代末期，距离马克思逝世已有十六年。

中国人知道马克思的唯物史观，时间则更晚，目前还没有发现1902年以前明白提及这个学说的中文译著。那时距离马克思发现人类历史的发展规律，至少已有半个世纪以上。

然而，自从马克思的唯物史观被介绍进中国，首先在辛亥革命前的少数先进知识分子中间引起反响，接着在“五四”运动前后赢得愈来愈多的革命青年的信从。不过短短十几年，它便奇迹般地胜过了戊戌维新以来在中国竞相传播的各种新道理，变成了救中国必备的思想武器。

原因呢？毛泽东说得好：“马克思列宁主义来到中国之所以发生这样大的作用，是因为中国的社会条件有了这种需要，是因为同中国人民革命的实践发生了联系，是因为被中国人民所掌握了。任何思想，如果不和客观的实际的事物相联系，如果没有客观存在的需要，如果不为人民群众所掌握，即使是最好的东西，即使是马克思列宁主义，也是不起作用的，我们是反对历史唯心论的历史唯物论者。”[注]

唯物史观自然属于最好的东西。如恩格斯所准确陈述的：“正像达

尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来的繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生产资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”(注)

承认这个简单事实，由这个基础来解释社会历史，就唤作唯物史观。用最简单的语言表述，就是社会存在决定社会意识。不消说，作为一种观念形态，唯物史观本身，同样属于社会存在的哲学表现，只是更集中，更普遍，因而成为放之四海而皆准的真理。

这样，依照毛泽东的说法，那就必然要提出一个问题：马克思的唯物史观之所以迅即被先进的中国人接受，难道仅仅因为它是一种最好的思想吗？显然不能如此说。就思想论思想，是说不清楚一种“外来”思想怎么会在中国人民心目中扎根的。

如所周知，马克思本人并不是什么“先哲”。例如，唯物史观的一个基本观点，即把自有文字以来的历史看作一系列的阶级斗争，在理论上便至少受到三方面先行者的启发。法国资产阶级史学家梯叶里、米涅、基佐等，发现引起革命的原因在于各个阶级的相互斗争；英国博物学家达尔文的进化论，为阶级斗争理论提供了自然科学基础；而它的哲学前提，则应数到德国唯心主义哲学家黑格尔的辩证历史观。倘要追溯得更远，那就必定要承认普列汉诺夫所肯定的一位意大利哲学家的看法是正确的，这位学者以为古代和近代的不少历史学家，都很清楚地懂得阶级斗争的意义，因为他们都亲眼见过一定范围内的阶级斗争(注)。

马克思的唯物史观，有自己的理论前提，那是马克思和恩格斯都一再承认的。他们的承认，丝毫无损于马克思发现唯物史观的声誉。相反

却使人们了解，他的这一伟大发现，不但是他参加了并且研究了无产阶级革命的成果，还是他批判地吸收了人类精神文化中间的各种精华的结晶。

那么，马克思的伟大发现在中国广泛传播之前，唯物史观的某种萌芽形态，有没有在中国人的历史认识里出现过呢？按照逻辑，回答不应该是否定的，不然很难理解何以它东来伊始，就引起愈来愈多的先进中国人的共鸣。当然，逻辑不能代替历史，尝试对唯物史观在中国的传播前史的若干材料，依照时间进程作一次粗略的考察，也许是合适的。

002

如同马克思学说的某些成分在西方可以上追到古希腊哲人那里一样，在中国，关于唯物史观所表现的简单事实，至迟从战国时代起，也不断受到学者们的探索。

古代中国的哲学家们都寻找过支配人间社会的法则。同在先的老子和在后的墨子相形，孔子关于世道的见解或许最不足道。他把历史看作一个连续退步的过程，而以为起决定作用的就是人心变得愈来愈坏。他在晚年借编写历史来陈述自己的政见，便用这种尺度来裁断鲁国近代的政治是非，在字里行间表现他对“小人”，即非贵族僭越传统的礼，以致引起“君子”即贵族们的生存秩序瓦解，所感到的愤怒与不安。这种根据行为的动机来判断一切的历史观[注]，据说就是孔子注入中国现存第一部编年史《春秋》里的总见解，被唤作“诛心”之论。由于《春秋》在汉朝被尊为根本大法，因而这种平庸的见解，居然成为封建的正统史观的滥觞。

然而孔子尽管把笔锋对准“乱臣贼子”的居心，却总算知道人还要吃饭，曾把国库有藏粮说成治民三原则之一。到战国，那些争夺宗子地位的孔门后学，已经不愁君主不送祭肉，于是多半忘了国家需要“足食”。

这由《礼记·儒行》赞颂儒者道德高超的十五种表现，或者说十五派儒者的行为准则，竟没有一种以关心国计民生问题为荣，便略见一斑。那时只有荀况可算例外。

荀况是中国中世纪流行的大部分儒家经传的传授者，是西汉以后统治学说的真正教父。他是儒，所以他言必称礼。他是替封建阶级的未来利益辩护的学者，所以他说礼就必须给旧形式注入新内容。于是他提出了一个令俗儒骇异的问题：礼是哪里来的？他的回答极简单：礼起于“养”。不是么？人人生来都有情欲，眼要观色，耳要听声，口要尝味，鼻要闻臭，体要休息，得不到满足就不能不追求，追求而没有一定限制就不能不互相争夺，互相争夺就会导致社会混乱，乃至大家没法活。荀况认为，物有限而欲无穷，必须制定等级秩序作为界限，满足人们的欲求，也使欲求不至于超过物质许可范围，而物与欲得以相互扶持而不断增长，这就是礼的由来。这样，人们首先必须吃喝住穿，而社会制度、等级秩序则是经济生活的产物，这个道理便在荀况的《礼论》《正论》中被说出来了。

似乎毋需特别指出，当问题一旦涉及礼是谁制定的，荀况便背叛了唯物论，说那是“先王恶其乱”而想出的主意，从而表明他在根本上仍然是历史唯心论者。那是可以理解的，因为他生活在二千二百年前。

与荀况同时或稍晚，提出类似命题的，还有托名春秋时齐相管仲的言论集的《管子》。例如《牧民篇》说：“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱。”这话固然失诸片面，因为物质生活资料充足与否，在不同时代不同地域有不同标准，而道德文化也有能动作用。然而，从存在与意识的相互关系来看，这个命题不是经济发展制约着文化程度的思想萌芽么？再如《侈靡篇》，它的作者主张用提高消费来刺激生产，用珍重货币来作为调节消费与生产的手段，所谓使时俗变化的最好办法是“侈靡”。这在古代固然属于带有诗意的幻想，但不也同样可以看出经济繁荣程度决定着社会发展与否的思想萌芽么？

《史记·礼书》说到礼的起源和作用，几乎逐点重复了荀况关于“礼者养也”的观点。它是司马迁的还是褚少孙的作品，已难以考辨清楚。但有一点是清楚的，那就是司马迁赞同荀况，赞同《管子》。著名的《货殖列传》，虽被班彪父子讥为嫌贫爱富的自白，却是古代中国第一次尝试用历史事实证明求富图强合乎社会规律的记录。“富者，人之情性，所不学而俱欲者也”，舜、禹以来的全部文献，耳闻目睹的全部现实，不都是证据么？“礼生于有而废于无”，如果编户齐民都不“患贫”，因而“人各任其能，竭其力，以得所欲”，怎么会有工商的兴旺、财富的积累、霸业的成就，因而达到社会的稳定呢？当然，司马迁讴歌的是经营商业手工业致富的平民，并不同情直接从事生产却被剥夺得一无所有的奴隶。但他希望解开支配社会变化的内在秘密，从古往今来的历史中间求证商业发展和都市出现是自然趋势，却使他早在二千年前便从一个侧面描绘了社会基础构造的粗糙图景。

司马迁不是考察过社会实际过程的最后一位史学家，然而是封建正统史观凝固化以前的最后一位史学家。他还在世，按照封建专制制度剪裁过的《春秋》“诛心”原则，已经成为神学教条，因而他的历史见解也受到封建统治者的斥责。尽管他首倡的为经济制度史立专篇的做法已成历史编纂学的传统，给封建生产关系的研究积累了系统资料，但在几百年里，几乎无人敢承认人的恶劣情欲的历史作用。

不过，荀况揭露过的物和欲的矛盾，是客观存在，每当封建统治阶级腐化趋势增长时表现尤其尖锐，不正视是不行的。8世纪末9世纪初，受到叛乱的军阀长期困扰的唐朝统治者不得不重视理财并进行赋税改革，于是引出了一部巨著，名曰《通典》。它的作者杜佑是有名的财政专家，但他的目光没有专门盯住钱帛，而投向了整个封建制度的过去和未来。他当然在替唐朝统治的安稳打主意。他的主意的归宿也在于加固封建礼教的堤防。可是经验告诉他，如果帑藏空虚，则任何高超的道德说教也止不住皇帝宝座的晃动，而填满王朝府库的根本办法还是要让小农有东西可被搜刮。经验化为理论，便是《通典》开卷即声明的：“教

化之本在于足衣食。”树根或主干叫本。杜佑企图论证，只有解决吃饭穿衣问题，首先使农民不为无衣无食发愁，才谈得上“行教化”，也就是让他们服从统治者的主法和等级制原则，进而达到封建秩序井然的理想政治局面。他把这个认识变成了历史编纂体系，因此在中国古代史学中开创了一个流派，一个把经济问题的解决看作历史变迁出发点的学派。

但杜佑虽然“以富国安人为己任”，并曾被想搞政治改革的“二王八司马集团”拥为宰相，却没有促使国家“致治”。原因很复杂，而他以为致治的症结在于说服统治者克制贪欲以恪守礼教，则无疑是重要因素。把人的情欲看作阻碍历史的力量，这种认识比起他的先辈荀况的学说来，自然是个退步。但他承认衣食问题的重要，与同时代的韩愈在《原道》中那套唯心史观的说教相比，谁触及了历史发展的规律性问题，也是不难辨别的。

003

中国封建社会在唐朝衰落以后发展得愈来愈缓慢，这是人所共知的事实。原因尚待研究，有一点则可肯定，即在日趋衰朽的封建躯干之上，只能生长日益呆滞的封建脑袋。因而，所谓“存天理，灭人欲”之类窒息民族生机的理学信条，居然支配思想界八百年之久，便毫不奇怪。因而，自朱熹的地位实际胜过孔子以后，《通鉴纲目》《纲鉴易知录》之类关于宗法封建制度已经“止于至善”的拙劣历史见解，居然成为正统史观的出发点和归宿，也同样毫不奇怪。不待说，在这种昏天黑地的学术气氛中间，任何具有唯物史观萌芽性质的历史认识，命运只能是被当作异端邪说。

然而，至迟从十五六世纪起，中国封建制度内部便有一股否定它的势力悄悄地在生长了，这就是我们所说的资本主义生产关系的萌芽。这股被道学家目为人欲横流的邪恶势力，活跃在都市里的市民阶级的先辈，起先在事实上败坏封建的纲常名教，跟着便需要有人来编造关于自

身的幻想和思想[注]，就是说要使统治观念适应变化着的经济条件和市民生活方式。

于是，我们看到，替市民说话的作品，首先在这时的文学领域里出现。而在这时的思想史上，也冒出了被正统理学家斥为邪说，而其实是有利于市民阶级未来利益的见解。尽管他们的编造者，在主观上也许异常嫌恶商人之流，并且往往自称在继承或复活某种封建学说。例如王阳明学派那些来自下层社会的追随者，打着陆九渊心学的旗号，反对做《四书》章句的奴隶，反对做古圣前修的学舌鹦鹉，乃至发展到李贽那样公然申斥以孔子之是非为是非即无是非，对谁有利呢？

所谓正统史观就是标榜以孔子之是非为是非的。经过明末清初的社会大震动，它遭到严重挑战是必然的。古怪的是，这场挑战却从清算王学末流开始，比如李贽的历史见解就受到明清之际思想家的一致攻击，甚至被王夫之斥之为“导天下于邪淫”。为什么呢？简单地说，就是这班思想家，都是那时社会风暴的目击者。明末农民战争所暴露的封建制度的深刻矛盾使他们惊骇，清初统治者强迫被征服的汉族割断与以往文明的联系更使他们愤激。当风暴以文明程度较低的满洲统治的建立而趋于止息的时候，昔日的惊骇和愤激，便化作迷惘和沉思，要追究明亡清兴的秘密。《春秋》诛心式的老一套回答，即把个别昏君乱臣说成祸首，显然不够用了，因为崇祯不好算昏庸皇帝，他任用的若干东林党人也似乎不像乱臣。他们找来找去，以为祸始于晚明王学末流的空言误国，以致朝野上下都染上空谈恶习，遂使清朝统治者得乘虚而入肆行专制，于是他们便一齐向倒楣的李贽发泄怒气。这当然不公正，但有道理，因为以主观唯心主义为特征的王学，无论说古道今，都用“六经注我”的方法，置事实于不顾。拿这种态度，对待历史也好，对待现实也好，最终只能乱说一气。李贽歌颂秦始皇为“千古一帝”，就是例证。因此，曾向正统理学进行挑战的王学受到清算，反而成为扎实地批评封建历史观的起点，便是合乎逻辑的。

在明清之际的学者中间，王夫之攻击王学最激烈，研究历史也最用力。他的《读通鉴论》和《宋论》，抨击论史专务褒贬、不惜曲解事实来借古讽今的宋明学风，强调没有离开历史变化而永久不变之道，强调必须看到历史在不断变通，治道只存在于时变中间，懂得此点才能使历史起到借鉴作用。可见，他不但触及历史的复杂现象，而且触及历史的某些本质，在见识上高于顾炎武。

但更令人感兴味的，或许还在于王夫之既承认历史在变，又总的承认历史朝着“日新”的方向在变。《读通鉴论》曾对后代学者围绕秦始皇废封建立郡县问题的辩论表示鄙夷，谥之曰“无益之论”，理由便是攻之者固非，辩之者也不懂郡县制代替封建制乃“势之所趋”，并非秦始皇或李斯的个人意志所能决定。那么，他所思考的历史总趋势，是什么呢？一部题为《思问录》的小书作了答复。那里面论证：人类是禽兽变的，现代人是野蛮人变的；变异分“质”与“文”两个方面，血气属于人体的“质”，形仪属于人类的“文”；而引起变异的原因就是吃穿的内容变了，“食异而血气改，衣异而形仪殊”。那里面又接着论证：禽兽同人类的区别，在于禽兽不可能具备人体的“质”，而野蛮同文明的区别，在于野蛮人不可能具备文明人的“文”。结论呢？那就是人类历史总的在趋向进化，由野蛮趋向文明，但也潜藏着相反的可能性，如果野蛮战胜文明，强迫文明人接受野蛮人的风俗习惯，则整个种族便会退化。你看，他用的语言还是什么“质文递变”，做的结论也在反对“用夷变夏”，仿佛在理论上仍然没有越过孔门旧教的雷池。可是一瞥内容，大概谁也不会否认它属于一种历史进化论，一种远胜于墨翟、庄周以来关于人类发展史种种猜测的历史理论。它对一切关于社会永恒不变的僵硬教条，否定得如此有力，以致几百年后还激发着谭嗣同、章炳麟等冲决封建网罗的士气。

如果说，王夫之的理论努力集中于探索人类过去的历史，开始较清楚地解释以往人类活动同环境变化的相互联系，那么，他的同代人黄宗羲，则想通过揭露三代以来治乱盛衰的历史秘密，设计通往未来的“致

治”道路。

黄宗羲写过《明夷待访录》。这部专门讨论封建国家制度的过去与未来的小书，曾以它所提出的反映市民阶级早期朦胧的民主要求，使二百年后的倡维新的改良派人士心醉。但我们感兴趣的则是他要求改善国家制度的历史理由。那理由，就是他所批评的君主专制的不合理性，以为君主专制非但是对尧舜时代君民平等的否定，更其是统治者与被统治者日益尖锐对立的产物。“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”，而封建君主专制，正好颠倒了这种关系，“以我之大私，为天下之公”。于是，由分工产生的君臣关系，被封建道学家混淆于自然形成的父子关系，结果官员不对万民负责，而成为“君之仆妾”。于是，由三代以上为解决衣食问题所产生的“治法”，变成替君主谋私利的“一家之法”，结果能干的“治人”也只得屈从于这种“非法之法”。于是，上古吏民将士聚会讨论军国大事以“公其非是”的场所，也变成“仅为养士而设”的学校，结果人们被迫唯君主个人意志是从，“天子荣之则群趋以为是，天子辱之则群擿以为非”，而平民失去教养，国家更不安宁。如此等等，凡涉及封建国家制度问题，很少不被黄宗羲从历史上予以否定。

假如研究历史仅仅得出否定的结论，那是历史虚无主义。《明夷待访录》并非如此。作者显然想论证封建君主专制所以应该否定，是因为它否定了过去曾经存在的合理制度，即如今称为原始民主制的那些事物。所以他的否定是为了肯定，肯定在未来应该限制君权，应该确立法治，应该尊重民意，乃至应该限制皇帝妻妾数目以防止宦官专权等等。在这里，叙述的形式是陈旧的，由术语到例证都没有摆脱儒家五经的影响。而内容是新鲜的，使人们开始感到向来被正统史观借以论证君主专制万古不变的历史理由，不但不成其为理由，而且适得其反，只能成为反对君主专制的体制即类似君主立宪、三权分立的新体制必然出现的历史依据。

不待说，进化观念不等于唯物史观，替市民阶级的未来利益说话更

不意味懂得历史规律。黄宗羲在主观上仍把王阳明的唯心论当作真理，王夫之甚至没有正面触及君主专制的合理性问题，尽管他那样憎恶“孤秦陋宋”，表明他认真思考过这一问题。别的学者似乎更差。例如与黄、王齐名的顾炎武，赞美过《明夷待访录》，但由他自命为“经世致用”大著作的《日知录》来看，他是对前书表达的朦胧的民主制度设想并不理解的。我们在这里重视的，只是他们从生活与实践的经验中所提炼的社会历史认识。如果王夫之没有在抗清失败后匿迹于文明较低的少数民族地区的长期经历，如果黄宗羲不是具有在资本主义生产关系孕育较早的东南沿海地区生活的感性知识，难道可能达到那种程度的历史认识么？不行的，即使他们把经史百家之言读得滚瓜烂熟，人们也很难指望在他们的历史观中披沙拣金。

004

如同历史本身常走的道路一样，它的观念表现也并非沿着直线运动。17世纪的中国，大半时间在战争中度过。历史还没有给否定封建主义准备好充分条件，却给另一条历史法则再度提供了现身的机会，那就是文明较低的统治民族被自己所征服的民族的较高文明所征服[注]。趁着起义农民的政权立足未稳，而长驱入关劫掠革命果实的清朝统治集团，在八旗的马队驻防全国之后，便开始了这一过程。然而在现象上，则以强迫文明较高的被征服各族接受满洲社会习俗做起点。由此引出一系列的反抗与镇压，隔阂与敌视，猜疑与忌恨。

清朝统治集团很快发现，程朱理学那套纲常名教，是奴化汉族人心的有用工具。于是由皇帝率先竭力提倡，而不悟这一来，正意味着自己也被汉族封建文化所征服，并且是被一种代表腐朽的封建文化所征服。跟着这种被戴震称作“以理杀人”的文化政策，必然出现思想界的沉闷与窒息。王夫之的著作被埋没了。黄宗羲被说成清朝正统史学的宗师。顾炎武的反清主张被窜改，只有他的经史考证方法，受到躲避政治荆棘的学者们异乎寻常的崇拜。总之，明清之际冒出的那些历史的新认识，到

18世纪后期已在历史记忆里消失了，连康熙都已知道的圆形的地球，在这时大臣们的脑袋里，也重新变形为四方的大地。所谓“存天理，灭人欲”，所谓“天不变，道亦不变”，这类僵死教条又支配了全部历史观。

但是，就在被龚自珍形容为“万马齐喑”时代的清朝中叶，隐伏的社会矛盾已在激化为公开的社会危机，思想家们还能继续沉默吗？

以考据学大师著称的戴震，眼见雍正那样的专制君主，动辄援引理学家“存天理，灭人欲”的话头作为杀人的依据，首先忍不住，要起而争辩。他自视为生平最大著作的那本哲学小书《孟子字义疏证》，便谴责“今人无论正邪，尽以‘意见’误名之曰‘理’，而祸斯民”，所以他要用真“理”来揭破假“理”。引人注目的是戴震所谓的真理，不是别的，就是我们已经熟悉的古老命题，“体民之情，遂民之欲”。所谓欲，据他解释，便是人类引起日用饮食活动的物质需要，“舍是而言理，非古圣贤所谓理也。”这分明是荀况早已发现的简单事实，到了18世纪60年代，不但需要重新论证，而且需要借助“亚圣”孟轲的性善论作掩护才能公诸于众，可见在封建专制时代要说真话多么困难。

半个世纪以后，龚自珍又从另一个侧面攻击封建历史观。这位敏感的诗人兼思想家，打着复兴西汉《春秋》公羊学的旗帜，抒发自己的浪漫色彩很浓的历史政治理论。他曾经神秘地预言农民战争的暴风雨行将来临，他也曾大胆地宣称社会大变置不可避免。他细心观察着封建制度衰亡的种种迹象，他又苦心筹思着抵御外国资本主义侵略的全面对策。但我们更感兴味的是他认定社会必然变化的历史理由。董仲舒所谓“天不变，道亦不变”，向来是封建制度万世长存的迷信依据，而龚自珍却表示可以承认，说是“无八百年不夷之天下，天下有亿万年不夷之道”。乍看似乎悖理，细察则不然。原来，在他眼里，道是支配历史的总规律，而所谓天下兴亡，则指制度盛衰、王朝更迭那样的具体历史变化。这就否定了董仲舒以来把普遍规律与特定社会制度混为一谈的谬误，从而启发人们慢慢地懂得历史的永恒法则，就在于社会不断变化，因

此“自古及今，法无不改”。

正像戴震幻想可用讲出真“理”的办法来说服封建君主不再“以意见杀人”那样，龚自珍和他的友人魏源，也曾经指望用回忆历史兴亡的办法说服统治者“自改革”。事实表明，他们都错了，都陷入了观念决定论，因此归根结蒂仍然是唯心史观。但他们提倡追求真理，提倡求索支配历史的普遍规律，则有利于把唯物主义运用于社会现象，而不利于随心所欲地解释社会历史，也是没有疑问的。

005

马克思在评论鸦片战争的后果时写道：“英国的大炮破坏了中国皇帝的威权，迫使天朝帝国与地上的世界接触。与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一接触新鲜空气便必然要解体一样。”[注]

是这样的。尽管清朝的腐朽统治，由于很快得到外国资本主义侵略者的扶持，而没有迅速垮台，可是中国封建社会结构的解体过程，却比前几个世纪大大加快。资本主义的生产关系不再是萌芽，而成为破坏封建经济的一种力量。出现了第一代产业工人，出现了近代意义的资本家，人数虽少，却是前所未有的阶级。头脑更新的，或者半新半旧的，能用新语言批评旧事物的知识分子，也产生了。自然，还出现了人称假洋鬼子的怪物，表面同长着阴沉木脑袋的旧怪物水火不相容，实则从两个极端反对中国的民主革命。如果跟踪来到的不是所谓新旧思想的激战，那倒是怪事。

不过，相对于日本来说，中国思想界的变化，比预期的要迟。19世纪50年代，日本人开始向西方学习，是把魏源的《海国图志》当作启蒙教材的。时间推移了四十年，封建的衰弱的日本，已经变成了资本主义

的富于侵略性的日本，正在虎视眈眈地准备反噬自己的千年老师。而中国的康有为才在说服皇帝学习明治维新实行变法，并以拥戴孔子做通天教主来显示资产阶级的软弱。这无疑是历史的讽刺，原因不拟在此讨论。有一点很清楚，那就是发育不良的中国资产阶级，终于自觉到要为创造一个适宜自己生存的社会环境而斗争了。他们的思想家的目光，便自然而然地投向进化论。

前面说过，中国人早有进化观念，包括历史进化观念。但这类可称为古典进化论的观念，缺乏严密的自然史依据，因而不能战胜占统治地位的以“天不变”作支柱的形而上学不变论。当要求改革的先进知识分子，发现科学的进化论已在西方传播，那种急切想了解的心情是可想而知的。

中国人介绍西方的自然进化学说，可以上溯到19世纪的六七十年代。那时洋务派办的江南制造局先后出版过两部科学经典著作：侯失勒的《谈天》，雷侠儿的《地学浅释》。中文译者分别为李善兰、华蘅芳，都是近代知名的数学家。《谈天》即英国著名天文学家约·赫歇尔的《天文学大纲》，它用康德—拉普拉斯的星云说解释天体演化过程。《地学浅释》是英国地质学奠基者之一赖尔的名著，原名《地质学原理》，它论证地球及其表面的形成有个缓慢变化的过程，因而今天生活在地球表面上的动植物也是渐次改变而来的。人们知道，康德、拉普拉斯和赖尔的理论，都曾受到恩格斯的高度重视，认为他们从不同侧面打击了自然界绝对不变的僵化自然观，打击了上帝创世说[注]。这两部谈天说地的著作，在先进的中国人那里引起怎样的反响，只要指出戊戌维新前后的几种论著，即康有为的《诸天讲》，章炳麟的《读〈管子〉书后》《视天论》等，便可见一斑。

然而引起最大反响的，莫过于严复译述的《天演论》。这部以英国著名学者赫胥黎的《进化论与伦理学》为蓝本的小书，尚未公诸于世，便在康有为、梁启超等改良派领导人手里传阅，而在1896年出版后，更

风靡一时，尤其在鲁迅那样的进步青年中间引起震动，给戊戌维新运动以极大的推动。它首次向中国人介绍了达尔文的进化论和斯宾塞的社会有机论。进化论证明人类发展是个历史过程，支配的规律就是生存竞争和自然选择。社会有机论则以为人类社会是生存竞争法则的体现，通则便是所谓优胜劣败。达尔文的学说，属于自然科学的真理。被马克思赞扬为“可以用来当作历史上的阶级斗争的自然科学根据”[注]。而斯宾塞的理论，则无疑属于唯心史观，如“五四”前夜李大钊所批评的，只能“授近世侵略家以口实”。但在戊戌维新时期，那些寻求改革中国“积弱”现状的先进分子，却从它的反面找到一个驳斥封建顽固派的口实，说是中国再不变法图强，便难逃“弱肉强食”的公例。

中国古代的哲学大都把人与自然看作统一体，而把自然现象看作人间祸福的征兆，历史观自不例外。既然达尔文极其有力地打击了形而上学的自然观，那么进化论传入中国，即使不被严复引向批判封建的僵化历史观，也已经同时打击了君主专制万古不变的迷信，何况他毫不讳言自己要否定的正是“道亦不变”呢。这就难怪那本半唯心的《天演论》如此激动人心，这就难怪“物竞天择”“天演人演”顿时成了一切真假新党的口头禅。

进化论是通向阶级论的桥梁。但自然科学终究不等于社会科学，而且进化论的主要公式“生存斗争”说，即使作为有机界的发展规律也是不完善的，更不能照搬过来作为解决社会矛盾的公式。恩格斯对这一点有过中肯的批评[注]。因此这座桥梁本身需要改造。就在《天演论》问世不久，改造它的尝试便已出现，那就是章炳麟的《菌说》。

发表于1899年的《菌说》，写得比《天演论》更古奥，进化的观念却比严复更激进。章炳麟力图把从细菌发展到人的自然史过程描绘清楚。他的出发点是自然界的一切事物，不存在绝对分明的界限，因为万事万物都存在着矛盾，而它就是一切变化的根据。他论证，细菌变动物，猴子变人，道理在于进化是个序列，由低级到高级、由简单到复

杂、既互相联系又互相区别的序列，它的每个环节都有相对固定的界限，但正因界限是相对的，所以总是被生物进化的内在要求不断突破。于是，有机界中又斗争又合作，又冲突又谐调，在矛盾的相互作用中实现进化的奥秘，就被章炳麟开始揭破了。他进而尝试拿这个道理说明社会的变化，却失败了。因为他虽然强调环境变化与人类进化的一致性，虽然批评“弱肉强食”违反相互作用法则，却以为智慧程度与团结性能是社会进化的终极原因，结果同严复一样，失足掉进了意见支配世界的泥潭。

006

就在1899年，中国人听说西方有个马克思，发明了一种“安民新学”即社会主义学说。那是在美国传教士办的《万国公报》上，由一个英国人李提摩太和一个中国人蔡尔康合译的一篇文章里透露的。也许很少有人注意吧，所以过了三年，才由做过李提摩太秘书的梁启超，在他主编的《新民丛报》上再度提及，译名也变成麦喀士。这几个人显然都不欣赏马克思的新学，梁启超便胡说马克思只关心“现在”而不关心“未来”。

不过，那时的梁启超，仍然不失为一位“中国之新民”。他热心地宣传必须用进化论重新研究历史，于本世纪头一年发表《中国史叙论》，激烈地指责中国过去的历史著作都是帝王的家谱，等于从来没有历史；次年又发表《新史学》，大呼“史界革命”，要把封建政治史革成“国民发达史”。他主张，历史应该考察全部人类社会的前进运动，“即国民全部之经历及其相互之关系”，从中寻找支配人类进化的共同法则。我们知道，列宁曾经指出唯物史观消除了以往的历史理论的两个主要缺点，其一便指它消除了过去的历史理论没有说明人民群众的活动的缺点[注]。梁启超尽管本能地不赞成马克思，但既然还坚持用进化论看历史，既然还站在时代的前进运动中间，便不由得不在一个重要问题上向唯物史观接近。这似乎是矛盾，却是事实。在近代思想史上陷入这种可笑矛盾

的，梁启超可算第一人，但决非最后一人。

也就在本世纪初，中国的翻译事业出现了一个变化。那就是随着派遣出国留学的人数骤增，像严复那样“学贯中西”的人物，也就不再是凤毛麟角了。因此，几百年来靠略通中文的外国人或能说外语的中国人口述，而由不通外文的中国学者笔述的翻译，便被《天演论》式的翻译所代替。由于留日学生最多，因而由日文转译的西方著作自然也最多。转译可能失去原著神韵，却总比口授笔受式的译述更能存真，况且译者获得了选择权。这一变化，对于马克思主义在中国的传播，作用不可低估，有力的例证便是有马克思学说介绍的译著，1902到1903年同时出版了几部。

我们感兴趣的是其中两部：赵必振译的《近世社会主义》，以及署名“中国达识译社”，实为主办《浙江潮》的那班革命青年所译的《社会主义神髓》。二书作者都是日本人，即福井准造和幸德秋水，后者是日本著名的介绍马克思主义的较早人物之一。

在前一书里，我们不仅发现有马克思生平和《资本论》概要的介绍，似较四年后朱执信《德意志革命家小传》有更详密的介绍，而且发现有马克思关于五种社会形态的历史理论的综述，译文达一千一百余字。

在后一书里，我们首次见到唯物史观的中文陈述，照录如次：“社会主义之祖师，凯洛马尔克斯者，为吾人道破所以组织人类社会之真相，曰：‘有史以来，不问何处何时，一切社会之所以组织者，必以经济的生产及交换之方法为根底。即如其时代之政治及历史，要亦不能外此而得解释’”。不难看出，这就是本文开头所引恩格斯陈述的大意，虽然幸德秋水的日译也许没有这样笨拙。

倘说译介突然增多，不足以表明那时中国先进青年对马克思学说的亲切感，那就不妨再举中国人自撰的两篇论文为例，即1903年先后发表

的《唯物论二巨子学说》和《社会主义与进化论比较》。前文说的“二巨子”，就是达尔文与马克思，主题则为“欲救黄种之厄，非大倡唯物论不可”。后文则比较达尔文进化论与马克思社会主义的异同。二文作者都是马君武。

马君武在近代首先翻译达尔文《物种起源》的名声，淹没了他很早便置身于孙中山领导的革命民主派行列的历史，因而很少有人注意他曾经认为马克思学说比进化论高明。《社会主义与进化论比较》一文，据附录可知参考过《共产党宣言》《哲学的贫困》《政治经济学批判》和《资本论》，还参考过恩格斯的《英国工人阶级状况》。大约都是据日本人的介绍，因为他误把恩格斯的书说成马克思所著。然而诸书都是马克思主义的经典著作，即使只读过它的提要，也可能比较了解马克思学说的概貌。

今天看来，马君武对马克思学说，岂止不够了解，还有很大误解。例如把马克思的思想，比作乌托邦，例如指责社会主义者否定资本主义的“争利”，只能延缓社会进化。诸如此类，都表现出他的偏见。但历史地看，近八十年前的这位年轻学者，对马克思学说的确抱着好意予以介绍和评论。从他那里，中国人才得知马克思主张“阶级竞争，为历史之钥”；才得知本国工农差别不明显，其实是社会发展比西方落后整整一个历史阶段的表现；才得知社会主义的理想远比资本主义的现实高尚；“凡怀热心图进步之国民，未有不欢迎社会主义者；社会主义既行，则人群必大进步，道德、知识、物质、生计之属必大发达。”因此，他曾断言，假如社会主义实现了，那么达尔文所谓自然选择、适者生存的生存斗争学说，便将失去存在的基础。你看，在这里，尝试用唯物史观解释中国社会历史的初步意向，难道表现得还不明显吗？

无需否认，马克思的历史学说，在20世纪初期的中国，还是刚开始传播的一家之言，影响比不上卢梭的社会契约论，比不上洛克的天赋人权论，比不上达尔文的进化论，甚至比不上斯宾塞的社会有机论。但正

因如此，我们便不禁对它传播伊始，就在先进的中国人中间赢得同情，就不断在革命者中间激起反响，而感到惊奇。

在1905年同盟会成立后，我们发现那时某些革命知识分子的历史见解，像陈天华的《中国革命史论》肯定农民革命，像章炳麟的《革命之道德》用人们的社会经济地位做尺度来判断各阶层拥护或反对民主革命的态度，乃至有些投机革命的人物也居然鼓吹阶级斗争等等。如果我们不注意马克思的历史学说已开始传播，便常常感到不好解释。

但是，如果我们尝试把社会存在决定社会意识的唯物史观坚持到底，就是说把唯物史观本身也如实地看作一种观念形态，那么，在存在着为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的那个简单事实的地方，尤其在中国这样一个有着悠久文明和尊重历史传统的国度，发现唯物史观的个别部分的萌芽形态，在思想史上闪现，又有什么奇怪呢？如果我们承认唯物史观在中国历史上不是无源之水，而是曾被不少世代的思想家朦胧感觉到却苦于得不到完整而清晰表述的认识，那么，当马克思所发现的唯物主义历史观，“或更确切地说，彻底发挥唯物主义，即把唯物主义运用于社会现象”[注]，一旦被介绍进中国，便较快被人们接受，不到二十年便被革命者承认是唯一的科学历史观，这不是很好理解吗？

1982年8月为纪念马克思逝世一百周年而作

---

1. 《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第4卷，直排本，页1519。
2. 《在马克思墓前的讲话》，《马克思恩格斯选集》第3卷，页574。
3. “安东尼奥·拉布里奥拉教授在他的优秀的著作《纪念〈共产党宣言〉》中，公正地指出古代的历史学家和近代文艺复兴时期的意大利历史学家，都很清楚地懂得阶级斗争的意义，因为他们都亲眼看见过在许多城市共和国家范围内发生的阶级斗争。拉布里奥拉下面的意见同样是公正的，他说在现代国家中，规模广泛得多的阶级斗争到十九世纪的上半期越来越惹人注目。”《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，三联书店1956年版，页515-516。
4. 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4

卷，页244。

5. 分工也出现在统治阶级中间，“一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要源泉），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度。他们准备接受这些思想和幻想，因为实际上该阶级的这些代表才是它的积极成员，所以他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。”马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版，页43。

6. “野蛮的征服者总是被那些他们所征服的民族的较高文明所征服，这是一条永恒的历史规律。”马克思：《不列颠在印度统治的未来结果》，《马克思恩格斯选集》第2卷，页70。

7. 《中国革命和欧洲革命》，《马克思恩格斯选集》第2卷，页3。

8. 《自然辩证法·导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，页450-452，页454-455。

9. 《致斐·拉萨尔》，《马克思恩格斯书信选集》，页127。

10. “自然界中物体——不论是死的物体或活的物体的——相互作用中既包含和谐，也包含冲突，既包含斗争，也包含合作。因此，如果有一个所谓的自然科学家想把历史发展的全部多种多样的内容都包括在片面而贫乏的‘生存斗争’公式中，那么这种做法本身就已经判决自己有罪，这种公式即使使用于自然领域也还是值得商榷的。”见恩格斯致彼·拉·拉甫罗夫，《马克思恩格斯全集》第34卷，页161。

11. “过去的历史理论恰恰没有说明人民群众的活动，只有历史唯物主义才第一次使我们能以自然史的精确性去考察群众生活的社会条件以及这些条件的变更。”列宁：《卡尔·马克思》，《列宁全集》第21卷，页38。

12. 列宁《卡尔·马克思》，《列宁全集》第21卷，页38。

中世纪将复归吗？
——《知识价值革命》提出的疑问

未来社会是“技术高度发达的中世纪式”社会么？

堺屋太一《知识价值革命》

偶然读到这部未来学著作的中译本(注)，很快便对其中关于未来社会的一个大胆假设感到吃惊。据作者预测，继现代工业社会之后，行将出现一个“知识价值社会”：

> “知识价值社会”是比起物质财富的生产，更加重视创造“知识与智慧的价值”的社会。在这个社会里，将会减少对物质财富的数量方面的需求，而会增加对取决于社会主观意向的“知识与智慧的价值”的需求。从这种意义上，它是一个“新的中世纪式”的社会(注)。

这一预测有没有科学价值，只能由未来学家去评论。令我吃惊的，在于作者自述，他的假设，来自对各个历史时期不同文明的原因的探讨，而书中关于中国中世纪的论断确实不少，难道从历史中能引出那种预测么？

本来，未来学的起点，就是历史学的终点，而起点或终点又是与时推移的，未来学的结论总是要接受历史学的检验。在充满着变化不定事件的现代世界里，预测未来不无风险，而历史学无论怎样强调研究者主观经验的作用，它的对象总是已经消逝的过去。因此，为了增强某种假设的说服力，人们很乐于在预测未来时求助于历史。这在中国中世纪唤

做“托古改制”。据康有为的意见，它的发明权应该属于孔夫子，后来被道墨法农诸子学了去。可见古代圣贤说到未来，也缺乏自信，不得不假托历史作为理想未来的倒影，当然他们不止于说，有的还想做，想把理想变成现实。后贤追步先圣，在预测未来时也玩这一手，无可厚非。

不过，像《知识价值革命》的作者那样，竟然预言未来社会将是中世纪社会的复归，那就太骇人了。

尽管作者要求“我们不应当忘记，这是一个技术高度发达的、具有现代化信息传递手段的社会”[注]。但我们更不应当忘记，社会需要技术，需要现代化的信息传递手段，却不需要君主专制，不需要封建的家长制，不需要将人分成由血统门第决定的统治者与被统治者的多级阶梯，不需要由宗教幻想和政治幻想掩盖起来的剥削，不需要摧残人性和迫害异端的宗教裁判所及其变形。凡是这些不需要的东西，恰是中世纪社会必须件件具备的，否则它就称不上黑暗的中世纪。

为了清除这些宝货，西方的资产阶级举行过革命，东方的无产阶级联合被压迫人民进行过更加艰苦的斗争。然而，中世纪的幽灵，仍然没有从我们的星球上消失，不少地方不少领域还不止是残余。在这种情形下，一部自称是对“未来的新型社会”进行综合的系统的预测的著作，却宣告那将是一个“新的中世纪式”的社会，怎不令人希望了解一下作者据以立论的历史分析呢？

通观《知识价值革命》全书，应该说作者对于世界的历史和现状，曾经下工夫研究过，因而旁征博引，经编纬组，不乏真知灼见。

比如说，全书反复强调，人的美学意识和伦理观念的变化，即价值观念的变化，是导致社会由古代文明进入中世纪、由中世纪进入“工业社会”的主线；以不同的美学意识和不同的伦理观念为基础，形成了不同社会的不同的信念和社会规范。这是贯串全书的核心见解，大有观念

决定论的气息。我不能同意观念决定论，但也不能否认不同历史时期的价值观念确实在变化。同那种坚持有所谓一以贯之的儒学传统的说法相形，此书在这一点上显得更有辩证法。

比如说，书中写道，中世纪末期是工业社会的准备阶段，“自从中世纪末期起，全世界各先进国家的历史是追求物质财富的历史，它的价值观念即美学意识和伦理观念都是和增加物质财富联系在一起，而人们为增加财富而做出的努力已经结出了丰硕成果。”注这是规范全书预测取向的一个基本估计。估计既没有指出“先进国家”不过先进在资本主义生产方式确立较早，更回避了它们追求物质财富的历史，其实是用血与火写成的压榨史、侵略史，这当然是辩护论的。然而作者描述的现象不对么？

又比如说，书中用很长的篇幅，描述“主观意识在中世纪文化中起了极为重要的作用”。作者举出不少例证，企图证明中世纪文化的特征是“物资匮乏而时间过剩”，因而形成这样一些社会规范：一是社会并不重视物质财富的扩大再生产，而只强调节约物资；二是个人报酬由个人的“声望”决定，“声望”由社会地位和身份决定，社会地位和身份则必须参照血统决定；三是衡量物质财富和“服务”的价值，将买主的支付能力与嗜好作为尺度，普遍实行“一物多价”原则和不等价交换；四是没有准确的数量概念，单凭“气氛”和综合信息传递抽象的直觉。诸如此类的分析，不见得都令人信服。例如个人报酬在中国中世纪晚期便是另外因素决定的。但倘若不满足于超经济强制之类的笼统说法，这样的分析也当然可备一说。

可惜作者关于中世纪的历史分析，多半假借二手三手的材料，这已经使他陈述的事实的可信程度大打折扣。然而作者在假手于非第一性材料之外，还以主观需要为尺度决定取舍，这就更加使他陈述的真实性受到怀疑。比方说到中国中世纪的开端，作者仅仅根据一派学者的意见，将它定在3世纪的魏晋，并且还据此推论，说是可能开始于7世纪初即唐

朝前期。联系到作者同意10世纪中国已出现“准近代”社会的见解，那么中国的中世纪不过只有三百年至六七百年。这就很难说是符合中国历史实际的看法。

《知识价值革命》，用了五分之一的篇幅，讨论日本走向未来社会的问题。这不足为奇，日本学者当然特别关注日本问题。

作者特别赞美日本文化传统。例如说到中日文化交往，再三强调古代日本“只学习了中国先进的技术，而没有吸收中国中世纪的思潮”，“这不仅是怎样选择的问题，而且也是根据自己的标准去消化和改造的问题”[注]。尽管这话很像是19世纪晚期中国的“中体西用”论在日本的回声，但也可以理解。

我感到奇怪和不理解的，是这位作者说到日本拒绝接受中国的中世纪思潮时所举的例证，有清谈，道教，宦官，同姓不通婚的风俗习惯等，而接受的例证则举了佛教，但唯独忘记说到中国的“儒学”。

当然，作者不是在讨论日本思想史，因而我们似乎不该对这种遗忘表示非议。但我在这里指出这一点，恰是因为它是此书题中应有之义。

为什么这样说？本书出版于1985年。这以前有一种意见早在世界许多地方流行。这种意见以为，日本在第二次世界大战后的“经济起飞”，应归功于它所接受的中国新儒学传统，这种传统使日本吸收了西方先进的科学技术，却避免了西方以个人为中心的民主制度的弊病。这种意见认定，保持旧传统和吸收新科技相结合，就能成功地实现高度工业化，而不会带来高度工业化在西方人际关系中间带来的后遗症，这就是“日本模式”的启迪。本书作者不可能不注意这种意见。它如此流行，以致把东北亚到东南亚的几个国家和地区，都合并为同类项，使日本模式扩大成区域模式。

我说此书作者显然注意到这种意见，并显然注意到中国中世纪“儒学”在日本的影响，不是出于逻辑推理，而是根据此书提供的证据。书中不仅说到“儒教”㊟，而且说到“尊王攘夷”曾是所有日本人所同意的“正确”㊟。所谓“尊王攘夷”，难道不正是典型的中国新儒学即理学的口号么？书中特别赞赏日本的“企业文化”㊟，甚至说它可作为20世纪后半期日本文化的代称。所谓“企业文化”，难道不正是新儒学论者引为保持旧传统成功的主要证据么？

知而不言，非心存忌讳，即有意规避。此书作者明显地属于后者。理由也不难发现，过度的自尊，常常将人引向抹煞他人的地步。

假如事情只涉及民族的或个人的自尊心，倒也罢了，但我们却从《知识价值革命》中发现，作者在谈论未来的时候，其实有个现成的模式，那就是现在的日本。

“工业社会的‘高材生’——日本”“最接近理想的国家”“要把今日的‘高材生’变成未来的成功者”，诸如此类的自称自赞，均见诸此书的目录，行文内便更可想而知。

就是说，作者自信，日本的现在，便预兆着世界的未来；日本不但将率先跨入未来世界，而且将成为未来的“技术高度发达的中世纪式”社会的统一模式。

那就使作者的有意规避变得更加惹人注意，注意他规避正面提及而又十分赞赏的“儒学”传统，到底是怎么回事？

“假如把18世纪的欧洲文化称做‘宫廷文化’，把19世纪的欧洲文化称做‘俱乐部沙龙文化’，那么，20世纪后半期的日本文化可称作‘企业文化’。”㊟

这是此书作者对于当前日本文化的总评估。十八九世纪的欧洲文化，究竟属于什么形态，那是另一问题。这里要想弄明白的，就是所谓“企业文化”，蕴含着怎样的内容？

据作者的叙述，就是指“平时在工作场所里人与人的关系”。那很好，它不但是西方企业家努力探究的秘密，也是近些年“儒学淑世论”时常称道的范例。我们当然乐意知道这种关系的真相，尤其因为事关人间的未来。

不妨引用作者本人的陈述：

> 由于战后经济高速发展，形成了终身雇佣制度和“年功序列”，因而通常情况下日本职员可以在同一个企业里工作多年，直至退休。而且，虽然情况并不完全相同，但在工作期间他们的职务和工资逐步得到提高。目前，日本的大多数职员没有失业的危险。正因为这样，企业里充满着友谊的气氛，如同社交俱乐部一般。……实际上，目前对日本就业人口中占大多数的职员来说，工作场所既是劳动场所又是文化沙龙；他们的文化娱乐活动多半是在本企业里进行[注]。

真是乐融融的友于图！但是，终身制，“年功序列”，不怕失业等，别国也有，出现时间更早，实行范围更广。既然非日本企业所特有，怎能称之为“日本文化”，乃至“企业文化”呢？

再说，通过日本的大众传播工具，人们所知道的日本社会是另一副模样，那里“充满着”倒是自私、小气、倾轧、猜疑、欺诈、冷酷、恐惧之类气氛。日本企业是日本社会的经济单位，倒反而成了世外桃源，人际关系“充满着友谊气氛”，谁信？

还有疑问。日本企业的职工，多半工作勤奋，加班加点之多，常使

外国企业家垂涎。但动力到底在哪里？是因为对职业、职务、工资有安全感呢？还是因为最终害怕企业不振或垮台、个人竞争失利或被解雇？另外，日本至今是男权社会，女职工一结婚便自动或被迫离职。企业男性职工的闲暇时间“多半”在本企业渡过，他们的家庭生活呢？子女教育呢？老人照顾呢？都由妻子或母亲承担，也就是她们真正支撑着所谓“企业文化”，却被排斥在“企业文化”之外。女性的解放是衡量社会是否进步的重要尺度。只要妇女仍然是男子泄欲的工具、子女的保姆、家务的奴隶、长辈的仆人，那么这个社会决不能说已经完全现代化。从这个意义上说，日本社会至今并没有真正走出中世纪。

那么，日本的男性职工，真正从中世纪状态中解放了么？每个民族都有它的长处和短处。日本人长于模仿，短于创造；长于实干，短于见识；长于服从，短于自主。这是日本有识之士都不否认的，而这正是日本中世纪封建主提倡的所谓“武士道”精神的遗风。这种个人缺乏主体精神的遗风，过去被日本军国主义利用，使成千上万的日本男子作了侵略别国的炮灰，因而也使日本民族吃了大苦。第二次世界大战后，美国的占领和国际的环境，使日本得以消除农村封建土地关系，并且得以利用美苏中三国的矛盾，在美国保护下尽量汲取欧美各国的先进技术，同时也使日本企业主得以尽情利用中世纪遗风，促使日本在短短三十年里实现“经济起飞”，跃居世界经济大国之一。但这种对中世纪遗风的利用，还能维持多久？现实生活早已提出疑问，什么“暴走族”“新人类”，在日本国内年青一代中出现，就从反面递送了一个信息；而近十多年来，日本的国际形象是“经济动物”，是别国智慧的剽窃者，是别国钱包的扒手，更从正面递送了一个信息。那共同的涵义，便是日本作为战后的经济暴发户，很难维持下去了。那么，日本男性当权的企业，还能用中世纪心态加现代尖端技术，维持它们的生命力多久？

现在话要说回来。日本中世纪的“武士道”精神，本来同吸取中国唐代文化的影响分不开，而从中国的宋明理学行时以后，日本从中国输入

了朱子学、阳明学，更使日本的尚武精神，遮上了天理良心之类新儒学说教的纱幕。作为日本从中世纪到近代过渡的历史转捩点的明治维新，尽管同西方的影响分不开，但在本世纪初，便有日本人承认，那些首倡尊王倒幕的人士，与其说是“洋学”的信徒，不如说是阳明学的信徒。这个说法还可以讨论，但明治维新前夜，中国学者魏源的《海国图志》，在日本新派人士中间成为抢手的热门书，则是事实。而魏源提出的“师夷长技以制夷”的著名见解，既是中国洋务派所谓“中体西用”的滥觞，也是日本所谓“和魂洋才”的蓝本，大约无人能够否认。

魏源的“师夷长技以制夷”思想，在理论上没有跳出理学家发挥的“以夷制夷”策略的窠臼，但在实践上早已破产。思想的产生过程，同理论的实现过程，恰好首尾倒置。既然提出“师夷长技”，那就意味着默认对方指导“长技”的思想或理论是正确的，因而不“师夷”的思想便没法学到对方的先进技术。中国晚清的洋务派所以失败，一个原因便是把理论和实践看作两码事，理论即“中体”交给顽固派处理，而实践即“西用”则自我作故。没想到你承认它是体，它就另有其用，旧用与新用打架，当然是幼苗不如朽株。

日本的传统向来注重实用。缺乏走一步看两步的远见，恰好使它的“和魂洋才”，获得比“中体西用”更大的成功。或许积累了太多吃亏受骗经验的缘故，中世纪晚期的中国人，从来把国事看作皇帝的家事，而同自己的家事界限分明。清朝皇帝那样起劲地表彰忠烈，谴责“贰臣”，便可证真正将忠君爱国视作一体的人多么稀少。日本则不然，任何时代的权力斗争，都拿拥护天皇做题目，因而不管斗争的结局如何，天皇“万世一系”的谬见已深入人心，忠君与爱国是一码事的观念形成传统，形成巨大的惰性，就使日本的旧体与新用，出现极端相反而又极端相合的二律背反又一致的奇特景象。因而，日本吸收现代技术易，改变中世纪思想难。

正因为这样，日本在近十余年取得的经济成功，只可说是在特殊环

境下获致的特殊成功。中世纪思想加现代技术，无论在中国，在日本，都受到实践的非难。那么，它难道能受到世界的普遍信仰，被当作未来社会的统一模式吗？

20世纪快要到头了，下个世纪人类的命运如何，自然受到普遍关心。出现过种种预测，包括汤因比说未来的世界统一将由中国人完成的预测。我赞成汤因比的说法，“世界统一是避免人类集体自杀之路。”[注]但我又不赞成汤因比的说法，即未来的世界统一的领导，将由已实现政治统一两千年的中国人担任。要紧的不是谁充当领袖，而是谁最能造福于世界人民。

日本还没有完全走出中世纪，日本现状的辩护论者便断言未来将是中世纪在高技术下的复归。我相信日本有高技术，却决不相信当前的日本代表着未来的世界。谓予不信，拭目以待。

---

1. 《知识价值革命——工业社会的终结和知识价值社会的开始》，日本堺屋太一著，金泰相译，东方出版社1986年版，页315。
2. 前引《知识价值革命》，页312。
3. 前引《知识价值革命》，页312。
4. 前引《知识价值革命》，页133。
5. 前引《知识价值革命》，页274-275。
6. 前引《知识价值革命》，页147、278。
7. 前引《知识价值革命》，页147。
8. 前引《知识价值革命》，页265。
9. 前引《知识价值革命》，页265。
10. 前引《知识价值革命》，页265。
11. 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，荀春生等译，国际文化出版公司1985年版，页295。

跋

（一）

从文化史的角度，探讨中国走出中世纪诸课题，在我已属于多年的心愿。

但心愿归心愿，真的做起来，便使我时时感到在撞一道硬壁。

谁都承认中国有过漫长的中世纪，而且多半还承认中国在世界历史上率先进入中世纪。可是，问题一旦进入历史领域，麻烦便出现了。

就说“率先”吧，开端应该定在什么时间？怎样确定这个时间序列的起点？判断起点又依据什么样的尺度？

说起“漫长”，疑窦就更多。中世纪的终点应该定于何时？有没有临近终点却走了回头路？在这长长的时间序列中间存在着阶段区别吗？倘有阶段区别，又怎样确定分野？多年来通行的说法，即用将清王朝腰斩的方法确定由中世纪进入近代化的说法，从逻辑与历史的一致性来审视，真是如此吗？

诸如此类，在国内外学术界，当然都有诠释，有解答，但诠释和解答那样纷繁，只好用“言人人殊”来形容。

言人人殊，并不坏。做学问为的是求真理。马克思早就指出，真理是在争论中确立的。但是，对于历史研究来说，争论固然是认知真理的必由之路，争论各方却必须遵循一条共同的竞赛法则，那就是必须尊重历史事实。

历史属于过去。过去种种，都已是既成事实，而每种既成事实都只有一个，决不会因为逻辑上还有别的可能性而改变。因此，为了认知历史真理，首先必须确定历史事实是什么，否则便不可能说清楚为什么。而历史是一个过程，只有透过事变过程展示的各种现象，真象和假象，浮面现象和深层现象，侧面现象和正面现象等，才能较有把握地对于客观过程即历史事实作出接近真理的判断。还是马克思说得好，历史的事实是由矛盾的陈述中间清理出来的。

我以为，遵循马克思的方法，即恩格斯在马克思墓前讲话所准确复述过的唯物历史观的方法，才能尝试解开中国走出中世纪之谜。

然而正是这种尝试，使我感到在撞一道硬壁。

在我看来，由晚明到晚清，即由16世纪末到20世纪初那三百余年间，中国经历了走出中世纪的曲折过程。但这样的认识，虽然差不多费了我很多年的时间，通过断续阅读昔人文献，近人论著，才得到的，却只是限于印象，自觉是相当粗糙的印象。为了把印象转化为认知，就要重新爬梳史料，清理史实，一个课题一个课题进行研讨。

《庄子》有言："吾生而有涯，而知也无涯；以有涯随无涯，殆矣！"近些年我企图实现自己的心愿，在教书编书之余，将有限的剩余精力用于走出中世纪过程的研究，不禁越发感到真是应了《庄子》的话。

现在奉献给读者的这部小书便是证明。单看书名，颇为堂皇，《走出中世纪》。内容呢？那样单薄，不过是将这些年研究晚明至晚清的思想文化史，所作的随想，短论，以及替学术刊物做补白或替学术会议凑热闹的论文，汇编在一起而已。既不成体系，又失诸零碎，大有名不符实的嫌疑。

这样七长八短的文字，居然结成一书，连我自己也觉得奇怪。但想

一想，又感不然。孔子行年五十而知五十非。我虽已年逾知天命，却至今不敢佩服这位圣人，因为我觉得人不能不犯错误，但只要自己当初没有存心犯错误，只要自己知错即改，那么大可不必故作姿态，去否定自己五十以前的全部过去。这本小书的文字，大部分是平素读书思考偶得的记录。当初，无非为了记下自己已经弄清的问题，尚未解决的疑难，旋记旋置，没有想到集成一书拿去出版，因而虽然不成体系，却似乎还没有如培根当年讥诮“处理和传授科学的人们”时所说的那样，“在把科学提到世人眼前时系如此出于虚夸和卖弄，又如此加以装扮和粉饰，竟把科学弄得真似各部齐全，已告完工。”

这本小书的结集，首先得感谢上海人民出版社的倪为国先生。他不顾炎夏寒冬，跑到我栖身的小楼敦促，迫使我不得不找出那些凌乱放置的随笔、杂感和论文，重新审视，或删或补，逐渐编成一部书的模样。陆永玲代为搜集旧文，核查史料，并耐心地迻录了全部原稿，应向她深表谢忱。

假如这本小书，还能得到读者的一瞥，对我的考订论证，或驳正，或批评，那将使我非常感激。

1987年7月14日

（二）

这个增订本的由来，在前“小引”已有交代。

好几年了，复旦大学出版社的贺圣遂社长、高若海总编，就关心拙著的修订进展，而我迟迟未能着手，深感歉疚。

陈麦青先生可说是这个增订本和将出的本书二集的催生者。没有他不辞辛苦，同我多次讨论修订方案，主动代我物色各种新出的参考文

献，密切关注我工作的曲折与进度，也许再版过程还要长得多。

我的研究室同仁和历任研究室助理的博士候选人，都曾以各种方式助我解决编稿的具体困难，在此一并致谢。

必须向我的妻子王桂芬医生示谢。她不仅令我对健康和生活无忧，还时时将我的文稿输入电脑，那劳累可知。

现在留给我的，只有等待对此书的批评。

2007年农历春初